

الأعمال الفكرية

مهرجان القراءة للجميع 2000

د. رأفت عبد الحميد

الفكر المصرى في العصر المسيحى



الهيئة المصرية
العامة للكتاب

الفكر المصرى
فى العصر المسيحى

اسم العمل الفنى : **الأستاذ لويس عوض (تفصيل)**

التقنية : **زيت على قماش**

مقاس العمل : ١٤٢ × ٩٢ سم رقم التسجيل : ١٢٤٤٧

تحية حليم (١٩١٩)

إحدى رواد الحركة التعبيرية الحديثة في الفن منذ النصف الثاني من الخمسينات واحتلت فى الستينات مكاناً مرموقاً حين أولت جل اهتمامها للتأكيد على عناصر الرسم التى تبلور الروح الشائعة فى أبجديات الشخصية المصرية.

وقد منحتها رحلاتها فى الجنوب، وفى الواحات، وفى الريف المصرى الكثير من المفردات التى اشتغلت بها. لقد كان اللون البنى المعتم، والمحروق، وتهشيرات السطح والخربشات المتعمدة، وموضوعات النيل والقوارب، والانتظار مع لمبة الجاز، سببا فى إصباغ لوحاتها بذلك الطابع الشجي، العذب الحزين الذى طالما طبع المصريين فى ملامحهم الشعبية.

أحمد فؤاد سليم

الفكر المصرى
فى
العصر المسيحى

د. رأفت عبد الحميد



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٠

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الفكرية)

الفكر المصرى فى العصر المسيحى

د. رأفت عبد الحميد

الغلاف

والإشراف الفنى:

الفنان : محمود الهندى

المشرف العام :

د . سمير سرحان

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الإدارة المحلية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم

«كتاب لكل مواطن ومكتبة لكل أسرة» تلك الصيحة التى أطلقتها المواطنة المصرية النبيلة «سوزان مبارك» فى مشروعها الرائع «مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة» والذى فجر ينابيع الرغبة الجارفة للثقافة والمعرفة لشعب مصر الذى كانت الثقافة والابداع محور حياته منذ فجر التاريخ.

وفى مناسبة مرور عشر سنوات على انطلاق المشروع الثقافى الكبير وسبع سنوات من بدء مكتبة الأسرة التى أصدرت فى سنواتها الست السابقة «١٧٠٠» عنواناً فى حوالى «٣٠» مليون نسخة لاقت نجاحاً واقبالاً جماهيرياً منقطع النظير بمعدلات وصلت إلى «٣٠٠» ألف نسخة من بعض إصداراتها.

وتنطلق مكتبة الأسرة هذا العام إلى آفاق الموسوعات الكبرى فتبدأ بإصدار موسوعة «مصر القديمة» للعلامة الاثرى الكبير «سليم حسن» فى «١٦» جزءاً إلى جانب السلاسل الراسخة «الابداعية والفكرية والعلمية والروائع وامهات الكتب والدينية والشباب» لتحاول أن تحقق ذلك الحلم النبيل الذى تقوده السيدة: سوزان مبارك نحو مصر الأعظم والأجمل.

د. سمير سرحان

طبـعة خاصة

تصدرها

دار قبـــــــاء

بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب

الفاتحة

رحلة فى الزمان البعيد ... بعيدة ...

وأيام وليال .. دوماً طوال .. لكنها لم تكن أبداً خوال ..

صحبت العقل فيها .. فأذن بصحبتى .. فحرصت بدورى على أن ألزم بابه، وأصبح له تبعاً، وأمسى أسيراً ...

أسائله فيجيب ..

وأحاوره طويلاً .. فلم أره مرة يتململ .. بل كان بكل المنطق يستجيب ...

فكان هذا الكتاب ...

وما أن استبدت بى نشوة السعادة بالانتهاء من كتابته، حتى تملكتنى حيرة شديدة حول مسماه، مع أنى أعرف جيداً، بحكم العقل الذى صحبته، كل جوهره وفحواه !

ورحت أقلب ناظرىّ ذات اليمين وذات الشمال، فيقع البصر على مسميات تقول...

مصر البيزنطية .. و .. مصر فى العصر البيزنطى ..

و .. مصر القبطية .. و .. مصر فى العصر القبطى ..

فزادت الحيرة شدة، ورحت إلى العقل ثانية أرتجيه، علّه يأخذ بيدى إلى الحق وطريق مستقيم ..

وأرهفت سمعى .. وأصغيت بفكرى ..

وراح يقول ..

القول بـــ "مصر البيزنطية" يستدرجنا على الفور إلى القول قبلها بـــ "مصر البطلمية" و"مصر الرومانية"، وبعدها بـــ "مصر الطولونية" و"مصر الإخشيدية" و"مصر الفاطمية" و"مصر الأيوبية" و"مصر المملوكية" و"مصر العثمانية" ...

وفغرت فاهى دهشة وعجبا .. وسألت خوفاً وفرقاً .. على هذا النحو إذن إمّحت شخصية مصر وتاهت فيمن حكموها؟! وهل يمكن أن تكون مصر على إمتداد ألفى سنة من عمر الزمان قُلبا على هذه الشاكلة، تحمل اسم وصفة من اعتلى دست السلطان فيها ؟!

فتبسم ضاحكاً من قولى .. وقال ..

من حقك أن تغضب لمصر، فهذه النسبة التى تُلحقها بمن حكموها يغمطها حقها، ويخالف تماماً واقع التاريخ، فليست مصر التى تلونت بلون من قدم إليها من هنا أو هناك، ولكن العكس هو الذى حدث، فكل هذه العناصر التى جاءت إلى مصر، وقفت مصر إزاءهم موقفين لا ثالث لهما، إما أن تحتضنهم وتحتويهم وتستخرج منهم أفضل ما فيهم، فيصبحوا مصريين بالموطن ثم بالمولد والموطن ثانياً إذا طال بهم المقام، وصفا لمصر معهم عيشها، وتلك سمة جمعت بين كل من جعلوا فى مصر قاعدة دولتهم وحاضرة حكمهم، فأعطتهم مصر بالتالى خير ما عندها، وبسطت لهم راحيتها ليعلو هؤلاء بهما لا عليهما سمت رفعة أزدهار، ولترقى مصر إلى عليين، ولم نر واحداً من البطالمة أو أحداً من الطولونيين أو الإخشيديين أو الفاطميين أو الأيوبيين أو المماليك، نازعته نفسه بالحنين إلى أصله الذى منه جاء، ولا دار بخلده يوماً أن يرحل عن مصر عائداً إلى الديار التى إليها ينتمى، فقد تحول هؤلاء جميعاً فى مصر إلى مصريين موطناً، ثم مولداً وموطنا لذرياتهم وذويهم من بعد، بل إن وقائع التاريخ تسجل أن بعضا من هؤلاء حارب بالفعل، أو كان على استعداد ليحارب بنى جنسه الذى إليه ينتمى أو بلده الذى منه أتى! وفى سيرة البطالمة والطولونيين والأيوبيين والمماليك ما يؤكد هذه الحقيقة التاريخية.

هذى كيلوباترا السابعة، آخر ملوك البطالمة فى مصر، والتى سعت بكل السبل لتجعل من مصر قاعدة لإمبراطورية عالمية يدور الرومان فى فلكها، تزيت بلباس الفراعنة ووضعت تيجانهم على رأسها، وعاشت ملكة مصرية فرعونية، فلما آثرت حياة الخلود على أن تساق أسيرة فى شوارع روما، سلكت طريق الخلود المصرى عن طريق لدغة "الكوبرا" المصرية. وهذا "خماروية" حاكم مصر الطولونى،

وقصة زواج ابنته "قطر الندى" من الخليفة العباسى فى بغداد، معلومة للجميع، وما زالت حكاية القوارير التى ملئت بمياة النيل زادا للأميرة الطولونية فى رحلتها من مصر إلى العراق، حتى تظل مياه النهر العظيم تجرى فى عروقها مجرى الدم، فتظل مصرية الروح والدم، ماثلة للعيان! وهؤلاء الفاطميون الذين أقاموا دولتهم فى المغرب الأقصى أولاً، ثم انتقلوا بها إلى مصر، تناسوا تدريجياً ذلك المكان الذى منه قدموا، وجعلوا من مصر حاضرة خلافتهم، وخلفوا للدنيا قاهرة المعزّ وأزهرها الشريف، منارة المعرفة الإسلامية وقلعة الدين. وما يحتفل به المصريون اليوم من الأعياد الدينية، متمثلة فى يوم عاشوراء و"طبقه" الشهير، والمولد النبوى الكريم، وما يصاحب الاحتفال به من الحلوى الحمراء، خاصة "العروسة" التى ترمز إلى مصر، و "الحصان" الذى يجسد "الفروسية"، وليلة الإسراء والمعراج وما تزدان به من اللبن والبلح، وليلة النصف من شعبان وأدعيتها المأثورة، ورؤية هلال رمضان و"الفوانيس"، والعيدين، والموالد التى تقام لآل البيت، هذه الاحتفالات كلها التى تعود إلى العصر الفاطمى، يحرص المصريون جميعا عليها حرصهم على التقاليد الأصيلة، ولكن دون أن يتشيع مصرى واحد، أعنى دون أن يعتنق مصرى مذهب "الشيعة" الذى جاء به الفاطميون، بل العكس هو الذى حدث، فتحول الفاطميون إلى مصريين، وغدا الأزهر الشريف أكبر جامعة للعالم الإسلامى على مذهب السنة جمهور المسلمين. ولا تزال أقوال صلاح الدين الأيوبى وأفعاله، وعبارات ابن أخيه من بعد، الملك الكامل، عن أهمية مصر ومكانتها على الساحة الدولية فى زمانها، تمتلئ به صفحات المؤرخ المعاصر "ابن واصل"، ودليل واضح على أن هؤلاء "الأكراد" لم يذكروا يوماً "كرديتهم"، بل ما عرفوه، بل وأمنوا به، أنهم مصريون خلصاء، وأن مصر بلدهم الأول والأخير. وليس أدل على ذلك من قول الملك الصالح الأيوبى لأبنه وهو يعظه: "يابنى .. أعلم أن الديار المصرية هى كرسى المملكة، وبها تستطيل على جميع الملوك، فإن كانت بيدك، كان بيدك جميع الشرق". أما المماليك وحبهم لمصر وعشقهم إياها، فحدث عنه ولا حرج .. وكيف لا وهم لا يعرفون لأنفسهم وطناً سواها؟!

أما الصنف الثانى من هؤلاء الذين ظلت مصر فى عهدهم ولاية تابعة يديرونها من عواصم بلادهم، فقد عزلتهم مصر سياسياً واجتماعياً، وامتد العزل ليشمل جوانب أخرى نتج عنها وقام معها هذا الحاجز النفسى الكبير الذى فصل بين المصريين وبينهم، واستخدم المصريون معهم سلاحهم الفتاك، النكتة والسخرية اللاذعة، ولم يخل الأمر من ثورات متفرقات أرقت جفون أولئك بين الحين والحين؛ فالرومان والرومان المتأخرون أو البيزنطيون، سادوا مصر حوالى سبعة قرون، والأتراك العثمانيون أربعة قرون، وكانت هذه القرون الأحد عشر، بقساوات الاضطهاد فى الفكر والدين، وظلامات العسف الاقتصادى، كفيلة بأن تمحو كلية "الشخصية المصرية"، وأن تذيب خصائصها، أو على الأقل تحيلها باهتة. لكن شيئاً من ذلك لم يحدث، إذ خاضت مصر تجربة التاريخ تلك وعايشتها، وخرجت منها أشد صقلاً وأكثر حفاظاً على سمات شخصيتها المتفردة، بل إن مصر فى قرون عدة من تلك القرون، تفوقت على أصحاب السيادة هؤلاء، وكانوا كثيراً ما يسألونها الرأى وينتظرون منها القول الفصل فى قضايا على قدر كبير من الأهمية، تمس الدين وجوهر العقيدة، وتشغل الفكر والثقافة، أعنى بذلك مدرستى الإسكندرية الشهيرتين فى الفلسفة واللاهوت على امتداد القرون الستة الأولى للميلاد، وذلك ديدن مصر على امتداد تاريخها الطويل، إذا فقدت استقلالها السياسى سارعت فى كثير جداً من الأحيان إلى تعويض ذلك بالتفوق فى ميادين أخرى. فيسرع من أفقدوها استقلالها إلى الاعتراف بأنهم عيال عليها فى إحدى جانبى الحياة المادى أو المعنوى أو الاثنين معا. ولا يحمل هذا القول أى نوع من المبالغة تعصبا، فحادثات التاريخ ووقائعه تثبت ذلك وتؤيده.

فقمح مصر – على حد تعبير المؤرخ جونز – كان حجر الزاوية فى سياسة الإمبراطورية الرومانية والرومانية المتأخرة (البيزنطية) تجاهها، ومصر هى "سلة الخبز" أو "قبو الحنطة" للإمبراطورية، ولم يتوقف توزيع حصة القمح المجانى فى القسطنطينية إلا عندما تحولت مصر عن السيادة الإمبراطورية إلى الساحة الإسلامية. وتفوقها العلمى والفكرى بمكتبتها التى لا تقارن فى الإسكندرية، ومدرستها الفلسفية باتجاهاتها المتميزة، وعلو كعب كنيستها على الكنائس الرسولية الأخرى بفضل المدرسة السكندرية اللاهوتية، جعل المدينة كعبة الحجيج لطلاب

العلم والمفكرين وقبلة الدارسين، وما المجامع الدينية، المكانية والمسكونية، التى شهدها القرنان الرابع والخامس لعلاج "مكانة" المسيح ثم "طبيعته"، إلا وبصمات الإسكندرية فيها واضحة ولاهوتها له السيادة، وأساقفتها أصحاب الصوت الأعلى فى كثير من تلك المجامع. وثراء الطولونيين وعسكرية الأيوبين والمماليك، جعل العباسيين يقرون بقدرة مصر الفائقة على التصدى للصليبيين والمغول. ولم يكن ما فعله محمد على والخديو إسماعيل لمصر فى علاقتها مع الدولة العثمانية بخاف على أحد، ولا يمكن لباحث أن ينكر ذلك الدور الكبير والفعال الذى قام به الأزهر الشريف حفاظاً على العقيدة والشريعة، وتصديا لظلامات الولاة العثمانيين، وانتهاكات الجنود الفرنسيين.

القول إذن بـــ "مصر البيزنطية"، وما يترتب عليها من نسبة مصر إلى من حكموها من قبل ومن بعد، يحمل فى طياته ظلماً كبيراً لشخصية مصر ومكانتها التى احتلتها على امتداد هذه الآلاف من السنين، لم تكن مصر هى التى تلونت بمسميات حاكميها، بل هم الذين ذابوا فى أرضها موطناً وثقافتها حياة. يقول القُضاعي: "ليس فى الأرض مُلك أعظم من مُلك مصر، ولو ضرب بينها وبين سائر قرى الدنيا سور لاستغنى أهلها بما فيها عن سائر البلاد، ولو زرعت كلها لوفت بخراج الدنيا بأسرها" ويقول ابن إياس "اعلم – وفقك الله – أن مصر من أجلّ البلاد قدراً".

وماذا عن "مصر فى العصر البيزنطى" ؟

لعل هذا يعد أقرب الأمور إلى الحقيقة، ولكن مع الحذر التاريخى، فنحن الآن نعالج القرون من الرابع إلى السابع، وهى فترة التحول الكبير فى مجرى التاريخ من العصر الرومانى إلى العصر البيزنطى، وقد اصطلح على تسميتها بـــ "العصر الرومانى المتأخر أو العصر البيزنطى المتقدم، فلم تعد خصائص الحضارة الرومانية آنذاك كما كانت عليه فى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد ونظيريهما بعد الميلاد، بل أمست باهتة، ولم تتضح بعد قسمات هذا الآت الجديد الناجم عن اختلاط وتفاعل هذا التراث الرومانى، بالتراث اليونانى والحضارات الشرقية القديمة والمسيحية، وإن بدت شاحبة، ونحن حتى قرب نهاية القرن السادس

الميلادى نقول: "إن جوستنيان كان آخر الأباطرة الرومان ولم يصبح بعد بيزنطيا"! واللغة باعتبارها الوعاء الحضارى استغرقت هذه القرون لتتحول إلى اليونانية بدلاً من اللاتينية لغة الإمبراطورية الرومانية، عندما أقدم هرقل فى عام ٦٢٧ على اسقاط لقب "إمبراطور" Imperator اللاتينى واستعاض عنه بلقب "بازيليوس" Basilius اليونانى، ثم أصدر قراره باعتبار اللغة اليونانية هى اللغة الرسمية، لتصبح أمام إمبراطورية رومانية بلسان يونانى !!

ومن ثم فإنه يصعب القول بـــ "عصر بيزنطى" حقيقى قبل نهايات القرن الثامن الميلادى وأوليات التاسع، عندما استقرت المفاهيم السياسية وغدا البازيليوس (الإمبراطور) هو نائب المسيح Vicarius Christi على الأرض، وأضحت القوانين "الرومانية" مسيحية الطابع بغد صدور "المختارات Ecloga القانونية على عهدى ليو الثالث وابنه قسطنطين الخامس الأيزوريين، ثم مجموعة قوانين ليوالسادس الحكيم المسماة Basilica، واصطبغت الفنون والآداب بصباغ معين بعد حرب الأيقونات الضروس، ولذلك فالقول بـــ "مصر فى العصر البيزنطى" يمكن أن يكون مقبولاً تجاوزاً، لأنه عندما جاء العصر البيزنطى واقعاً كانت مصر خارج دائرته بالفعل، إذ كانت آنذاك فى ظل سيادة الدولة الإسلامية.

أما القول بـــ "مصر القبطية" أو "مصر فى العصر القبطى" فهو بعيد عن الحقيقة التاريخية تماماً، ولا يتفق مع المنطق جملة وتفصيلاً، فليس هناك فى التاريخ ما يسمى بـــ "عصر قبطى" إلا إذا أطلقنا ذلك على التاريخ المصرى كله منذ بدايته المعروفة فى الألفية الخامسة قبل الميلاد، إلى أن تقوم الساعة. لأن كلمة "قبطى" تعنى مصرى، و "القبط" و "الأقباط" تعنى المصريين جميعاً منذ فتحت الدنيا عليها عيونهم قبل فجر التاريخ. وهذه الكلمة "قبط" تعود فى جذورها – على أكثر الأقوال شيوعاً – إلى كلمة "آجبه" أى أرض الفيضان، وهى بذلك تعود إلى أصول مصرية، أو تعبير "حـــ ت كا – بتاح" وتعنى "مقر قرين الإله بتاح"، وهو إله مدينة منف، وهو الاسم الذى كانت تعرف به المدينة، ولما كان التقليد قد جرى عند المصريين دوماً بإطلاق أو تعميم الاسم على البلد كلها، فقد حدث ذلك فيما بعد، وقد جرى هذا أيضاً على عاصمة مصر زمن الإمبراطورية المصرية القديمة،

حيث يقول هيرودوت ".. وكانت طيبة التى يبلغ محيطها ستة آلاف ومائة وعشرين ستاداً تسمى منذ القدم "مصر". كما هو واقع الآن حيث يطلق المصريون على القاهرة "مصر"، فالمصرى فى أقصى الصعيد يعلن أنه سوف يقصد "مصر" لأداء مهمة بعينها، وهو يعنى القاهرة، وكذلك يفعل السكندرى وكل أبناء مدن مصر وقراها.

ولما كان تغيير الحروف بحروف أخرى أو إسقاط بعضها أمراً وارداً مع اختلاف طبيعة النطق فى اللهجات المختلفة وتباينها من شعب إلى آخر، أو حتى من وقت لآخر فى البلد الواحد، فقد تحولت "الحاء" إلى "هاء" وأسقط حرف "التاء" لتصبح الكلمة "هكاتباه"، ثم صحفت هذه الصيغة فى اليونانية لتصبح "الهاء" همزة، والـ "كا" "جيما"، وأضيفت إليها النهاية اليونانية، لتجىء على هذا النحو "آيجبتوس" Aegyptus، ولترتبط بها مجموعة من الروايات الأسطورية كان من بينها "أن اسم منف" الذى حملته هذه المدينة، هو فى الأصل اسم لإبنة الملك الذى بناها، وهى الفتاة التى تدله بحبها إله النيل وانجب منها "أيجبتوس" الذى اشتهر بالفضيلة، فأطلق الناس اسمه على مصر". ومن المعروف أيضاً "أن شاعر الإغريق الأعظم هوميروس ذكر نهر النيل فى ملحمته "الأوديسة" باسم "أيجبتوس"، وذلك عندما قص علينا رحلة "منلاوس" وما فعلته الرياح به، ويقول على لسانه: "فى نهر أيجبتوس مكثت سفنى". وعلى النحو نفسه، انتقلت هذه الصيغة اليونانية إلى اللغات الأوروبية الحديثة، مع إسقاط النهاية US والأبقاء على جذر الكلمة، لنراها فى الإنجليزية Egypt، وفى الفرنسية Egypte وقد تعرّف l'Egypte وهكذا فى بقية اللغات الأوروبية، كما عرفت فى العربية مع التصحيف بـ "قبط" بعد حذف Ae اليونانية والابقاء على جذر الكلمة الرئيسى "gypt". وهكذا فقد أضحت كلمة "قبط" تعنى مصر، كما تعنى أيضاً أهلها، وهى فى هذه الأخيرة تستخدم فى صيغة الجمع، فـ "القبط" هم المصريون، ومفردها "قبطى" أى مصرى، وقد تجمع أحياناً على "أقباط" أى مصريين.

القبطية إذن ليست دينا، فمن الخطأ البين القول بـ" الديانة القبطية" إلا إذا انصرف الذهن إلى الآلهة المصرية القديمة، و"القبطية" بالتالى لا تعنى "المسيحية"

وليست بديلاً عنها. ومن ثم فإن كلمة "الأقباط" تعنى المصريين جميعاً، المسلمين والمسيحيين على السواء، فهذا "قبطى" أى "مصرى" مسلم، وهذا "قبطى" أى "مصرى" مسيحى، تضمهم جميعاً بين أخضانها البلد العظيم .. مصر .

ومن ثم فالقول بـــ "مصر القبطية" أى "مصر المصرية" أو "مصر فى العصر القبطى" أى "مصر فى العصر المصرى" لا يستقيم مع التاريخ ولا مع المنطق.



لهذا كله آثرت أن أعنون الكتاب "الفكر المصرى فى العصر المسيحى"، فقد كان ذلك واقع الحال الذى تعيش فيه مصر والإمبراطورية آنذاك، لقد عرفت المسيحية طريقها إلى الإمبراطورية الرومانية منذ القرن الأول الميلادى، وظلت تنتشر على استحياء طيلة القرون الثلاثة الأولى، حيث كان للوثنية السيادة، فلما كان القرن الرابع الميلادى، وهو بداية الفترة التى نتناولها هنا، حدث انقلاب هائل فى الناحية العقيدية، وترتب على ذلك تحولات جذرية فى مختلف المفاهيم فى الإمبراطورية، فقد اعترف قسطنطين العظيم فى مطلع القرن ذاك بالمسيحية ديانة شرعية riligio Licita أى لها أحقية الوجود إلى جانب الوثنية واليهودية، ولأتباعها حق ممارسة طقوسهم الدينية شأن أولئك. ولم يكن عدد المسيحين فى الإمبراطورية آنذاك يتجاوز "عُشر" مجموع السكان، ومن ثم لم تصبح رسمية كما يعتقد كثيرون خطأ، فلما آذنت شمس القرن الرابع بالمغيب، وتحول عدد كبير من الناس إلى المسيحية بحكم اعتناق الأباطرة خلفاء قسطنطين لها، حققت المسيحية انتصاراً كبيراً عندما أعلن الإمبراطور ثيودوسيوس الأول اعتبارها الديانة الرسمية للإمبراطورية، وحل بالوثنيين سوء العذاب. وعلى امتداد القرون الثلاثة التالية حتى السابع، راحت الإمبراطورية تصطبغ بالصبغة المسيحية تدريجياً فى الفكر السياسى، والتشريعات القانونية، والمعاملات الاقتصادية، والكتابات الأدبية، والتشكيلات الفنية، ومناحى الحياة الاجتماعية، وطغت المناقشات الدينية والجدل العقيدى على ما عداهما من الأمور الأخرى، وأصبح الأساقفة وكنائسهم والرهبان وتجمعاتهم وأديرتهم محط أنظار كافة طبقات المجتمع، من الإمبراطور إلى رجل الشارع، ولكل اهتماماته الخاصة من هؤلاء وأولئك، وتحول الجرمان فى أوروبا

منذ أربعينيات القرن الرابع بصورة واضحة إلى المسيحية، وأخذت البابوية فى روما تثبت دعائم كرسى السمو البابوى على يد عدد من البابوات أمثال ليوالأول وجلازيوس الأول فى القرن الخامس، وجريجورى الأول فى أخريات القرن السادس وأوليات السابع الميلادى، لتصبح من بعد فى قلب العصور الوسطى أكبر قوة فاعلة فى السياسة الأوروبية عدة قرون. ولم يكن آباء مدرسة الإسكندرية وأساقفة كنيستها أقل شأوا خاصة فى المسائل الجدلية العقيدية، حتى أصبحت قسمات الفكر الدينى السكندرى علامة بارزة فى العقيدية المسيحية آنذاك، وحتى ذلك الحين، أى مطلع القرن السابع الميلادى، لم يكن الإسلام قد ظهر بعد، من هنا كان استخدامى لمصطلح "العصر المسيحى" تعبيرا عن واقع الحال خلال تلك القرون من الرابع إلى السابع.

ولم أشأ أن يأتى كتابى هذا "تمطياً" أو بتعبير آخر "تكراراً" لكتب عديدة سبقته تناولت تاريخ مصر إبان تلك الحقبة الزمنية، وتحدثت عن النظام الإدارى، والأحوال الاقتصادية، والنظم العسكرية، وأحياناً الحياة الاجتماعية، فتلك أمور لم تتغير فى مصر منذ عصر البطالمة حتى عصر محمد على، أى على امتداد ألفين ومائة من السنين تقريباً، وكانت كل المحاولات أو الإصلاحات التى يقدم عليها هذا الحاكم أو ذاك عبر هذه القرون التى بلغت واحداً وعشرين قرناً، تهدف إلى غرض واحد فقط يتلخص فى تقوية قبضة الحكومة وسلطانها، وضبط مياه النيل، لزيادة حصيلة الضرائب، وكلاهما مرتبط ببعضه، ومن ثم يغدوان كما قلنا هدفاً أو غرضاً واحدا، ولا شيء سوى ذلك.

لهذا نظرت إلى مصر فى جانب آخر غير هذه الجوانب جميعها، أعنى جانب تفوقها وسبقها على من كانت بأيديهم السلطة والنفوذ والجباية، إيماناً منى إيماناً يقينياً أن مصر – كما قدمت – إذا فقدت استقلالها السياسى عوضت ذلك بالتفوق فى ميدان آخر، بحيث يمسى هذا المحتل تابعاً لمصر فى هذا الجانب، وفى عصرنا هذا الذى نتحدث عنه حققت مصر مكانة مرموقة فى الجانب الفكرى، نعنى بذلك ما يتعلق بأمر العقيدة الدينية، فقد فرض اللاهوت السكندرى نفسه على الفكر الكنسى كله فى دنيا المسيحية، سواء كان ذلك فى "الأوريجنية" التى شغلت أذهان

الاكليروس والرهبان وحتى الأباطرة حتى القرن السادس الميلادى، أو الآريوسية التى سادت الإمبراطورية طوال القرن الرابع، أو "الكيرللية" التى عقدت من حولها المجامع فى القرن الخامس الميلادى. وليس هناك مدينة - كما يجمع المؤرخون - فرضت بصماتها وطابعها على المسيحية، كما فعلت الإسكندرية، وكانت كنائس روما والقسطنطينية وأنطاكية تنتظر القول الفصل فى أمر العقيدة من الأسقف السكندرى.

وقد تناولت الفكر المصرى خلال تلك الفترة فى اتجاهاته كلها؛ الاتجاه الوثنى بشقيه المادى والفلسفى، ثم الاتجاه المسيحى فى شكله الجديد، أعنى ما أطلقنا عليه "المسيحية المفلسفة"، ثم الاتجاه التأملى المتمثل فى الرهبانية. وهى الجوانب التى فاقت فيها مصر زمانها ومعاصريها، وخصصت لكل من هذه الاتجاهات فصلاً مستقلاً، وأضفت إلى ذلك فصلين آخرين حول امتداد هذا الفكر المصرى إلى أفريقيا بارزا فى الكنيسة الأثيوبية، وكيف نجحت مصر نجاحاً كبيراً خلال هذه المكانة التى احتلتها فى التدخل المباشر - وهى الولاية - فى شئون البلاط البيزنطى ومن يعتلى عرش القسطنطينية.

ذلك مبلغى من العلم، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسى.

رأفت عبد الحميد

القاهرة - ١٩٩٩

الفصل الأول

التيارات الفكريـــة

الفصل الأول

التيارات الفكريـــة

من أين نبدأ؟

علامة استفهام كبيرة .. كأنى بها وقد فغرت فاها مبصّرة إياى بمحاذير كان على أن أقف أمامها طويلا وأنا أخطو خطواتى الأولى سعياً إلى هذا الموضوع.

وتلفت حوالىّ عن يمين وشمال، فإذا العصر الذى نحن بصدده لم تكن سماته قد تحددت بعد، ولا شخصيته قد صُقلت، ولكنها ملامح تبدت فى الأفق لعين الرائين وعقول الدارسين، تنبىء عن مولود جديد آت لا ريب فيه من رحم عجوز ليست بعقيم.

هاهم الرومان ينقلون عاصمتهم من على ضفاف التيبر إلى شطآن البسفور، أوقل إن شئت الدقة، من وسط دنيا اللاتين إلى قلب عالم اليونان، من بين مضابط القانون ودهاليز التشريع، إلى أروقة الفلسفة وآفاق الميثولوجيا: وتحولت روما القديمة مدينة الخلود ومقر البانثيون، إلى روما الجديدة "القسطنطينية" مستقر الأباطرة وحاضرة الكنائس !

وهاهى المسيحية قد جاءت خلال قرونها الثلاثة الأولى تمشى على استحياء تتمنى لو هيىء لها القوى الأمين ليخفف عنها جراحات ألمت بها، حتى إذا كان القرن الرابع وربعه الأخير، بسط لها الإمبراطور الرومانى يده كل البسط لتقفز إلى عليين، وليقعد جوبتر ومثراً وسرابيس وغيرهم، كل منهم ملوما محسوراً.

نحن إذن على موعد مع عصر جديد، أو بتعبير آخر نعيش فترة انتقال بين عصرين، أحدهما يوشك أن يولينا دبره متحرفاً إلى النهاية، والثانى يوشك أن يقبل علينا مبشراً بنمط حضارى فريد. وبين إدبار الواحد وإقبال الآخر يختلط القديم مع الجديد، ويمتزج التراث اليونانى الرومانى مع المسيحية، وتتشابك الثقافات الشرقية مع الآداب الكلاسيكية، وتتفاعل الميثولوجيا مع المعجزات والكرامات، ويتوه الأرباب فى القديسين والكهان فى رجال الدين.

ولأن "روما الجديدة"، "القسطنطينية" بنيت على أطلال المدينة الإغريقية القديمة "بيزنطة" Byzantium، ولأنها كانت محور الحياة فى الإمبراطورية، ومتكأ الجالسين على العرش، وبوتقة للتفاعل بين القديم والجديد فى شتى المجالات، فقد فرضت اسمها القديم على عالم بأسره وعصر بأكمله عرفا بالعالم البيزنطى والعصر البيزنطى، وأمست الإمبراطورية الرومانية تتحدث بلسان يونانى!

وفترات التحول والانتقال من عصر إلى عصر تعد أشد الفترات التاريخية صعوبة فى رصد حركة التطور الحضارى -المتعلق بالفكر والثقافة بصفة خاصة، حيث يمتلىء وعاء الزمن خلالها بشتى الفكر وأضداد الآراء، وتصطرع من أجل البقاء الهويات الثقافية المتباينة. والإمبراطورية الرومانية - ونصفها الشرقى على وجه أخص - كانت أنموذجاً متجسداً لهذا المخاض، منذ غزا الإسكندر المقدونى الشرق فى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وأسس خلفاؤه على أنقاض إمبراطوريته ممالك هلنستية فى مصر وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان، امتزج فيها الفكر اليونانى بالحضارات الشرقية القديمة، وحملت مشاعل هذا الإمتزاج الإسكندرية وأنطاكية وبرجامة وأثينا، فلما أصبح هذا الشرق أحد جناحى الإمبراطورية الرومانية من بعد، كانت الثقافة اليونانية، فكراً ولساناً، قد تمكنت منه إلى حد كبير، بينما أضحت اللاتينية لسان حال الجناح الغربى.

وفى ظل عالمية الإمبراطورية، وحيوية اللغة اليونانية وانتشار المدارس الفلسفية فى هذه المدن الأربع، مضافاً إليها من بعد القسطنطينية بصبغتها المسيحية كواجهة للإمبراطورية، كان من الطبيعى أن يصبح الترابط الفكرى وثيقا بينها، وإن اختلفت طبيعة الفكر نفسه واتجاهاته أحياناً ما بين مدرسة وثانية. فبروكلس Proclus (٤١٠ - ٤٨٥) فيلسوف الأفلاطونية المحدثة، ولد فى القسطنطينية، ودرس فى الإسكندرية، وأكمل دراسته فى أثينا، ثم أصبح رئيساً لأكاديميتها خلفاً لأستاذه سيريانوس Syianus ، بينما نجح تلميذه أمونيوس Ammonius، الذى توفى حوالى عام ٥١٠، فى إعادة إحياء مدرسة الإسكندرية الفلسفية التى كانت قد دخلت فى طور الضياع بعد مقتل الفيلسوفة السكندرية الشهيرة "هيباشيا" Hypatia سنة ٤١٥. وكان من بين أتباعه فى الإسكندرية "سيمبليكيوس" Simplicius وداماسكيوس Damascius وقد عمل كلاهما مؤخراً فى أثينا، وظلا بها إلى أن

أصدر الإمبراطور جوستنيان Iustinianus (٥٢٧ – ٥٦٥) قراراً بإغلاق أكاديميتها في عام ٥٢٩ فاضطر إلى الهجرة إلى فارس مع من هاجر [(١)] كما كان من بين تلاميذ آمونيوس الآثيني يوحنا فيلوبونوس Ioannes Philoponus السكندري الذي كان واحداً من أعظم الدارسين في تلك الفترة، وبقيت لنا بعض أعماله في الرياضيات والفلك والفلسفة، وكان أول مسيحي يتولى رئاسة المدرسة الفلسفية في الإسكندرية قرب نهايات العقد الثاني من القرن السادس الميلادي [(٢)].

ومصر بموقعها الجغرافي وكثافتها السكانية ورخائها الاقتصادي وأهميتها الاستراتيجية تحتل مكانة مرموقة في الإمبراطورية الرومانية، وتدل على غيرها من الولايات بحضارتها العريقة الممتدة إلى ما يزيد عن ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة خلت قبل العصر الذي نتحدث عنه، وتتيه عجباً بحاضرتها الفكرية .. الإسكندرية، التي أضحت، منذ خططها ووضع حجر الأساس لها، الإسكندر المقدوني، ورفع القواعد منها البطالمة، عقل العالم الهلنستي بمدرستها الرائدة ومكتبتها الفريدة. ولما دخلتها المسيحية لم تتخل عن شيء مما كان لها، بل احتوتها وقدمتها لعالم الرومان المسيحي في شكل يليق بمكانتها الفكرية، وساهمت بالنصيب جله في المناقشات الجدلية التي أثخنت جراحاتها اللاهوتية النصف الشرقي من الإمبراطورية.

لقد كانت الإسكندرية – كما يقول "بل" [(٣)] Bell – العاصمة الإدارية التي لابد أن يقصدها المصريون من جميع الأقاليم لإنجاز أعمالهم من الوجهة الرسمية، كما أنها كانت البوابة الرئيسية التي تربط مصر بالعالم الخارجي، والمركز التجاري العالمي الذي تتجمع فيه التجارة القادمة من أفريقيا والهند والشرق لتتجه إلى حاضرة الإمبراطورية ومدنها الكبرى بعد ذاك، فأصبحت ملتقى الأثيوبيين والهنود والعرب والسوريين واليونان. هذا كله إلى جانب كونها في المقام الأول، العاصمة الثقافية التي يفد إليها معظم أبناء الطبقة الأرستقراطية في مصر وخارجها لتلقي تعليمهم، فامتلأت لذلك بالطلاب والأساتذة، والعلماء والشعراء والفنانين

---

(1) C. M. H. Vol. IV 2,p. 266
(2) Chadwick (H.), The Early church, Penguin books, 1974, p. 207
(3) Bell (H. I.), Evidences of christiamity in Egypt during the Roman period, in (Harvard Theological Review, Vol. XXXVII part 2 July 1944, p. 1919 .
وراجع أيضاً ، ددلي (دونالد) حضارة روما، ترجمة جميل الذهبي، فاروق فريد، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣٢٣.

وذوى الحاجات، إذ إنها كانت القصبة الحضارية الرائعة التى بها الألعاب الرياضية والمتعة وأنواع الأزياء المختلفة التى تحدث عنها الفيلسوف السكندرى "كلمنت" Clemens، فى أخريات القرن الثانى وأوليات الثالث، بكل الاستفاضة والامتعاض!.

وبلد تلك حالها، ومدينة هذى سماتها، يلتقى فيها شتى الخلائق وجماعات مختلفة من بنى البشر، كان لابد أن تتنوع فيها الثقافات وتموج بشتى الفكر، وتتوزع فيها الاتجاهات والتيارات الفكرية، ما بين مستمسك بالقديم باق عليه لايبغى عنه حولا، وثان يأخذ بالجديد لا يرى فيه عوجاً، وثالث يمزج بين هذا وذاك معملا العقل بحثاً عن الأفضل، ورابع ينأى بنفسه عن كل ذلك يتأمل.

من هنا نستطيع أن نحدد التيارات الفكرية التى سادت مصر فى العصر البيزنطى من خلال هذه الاتجاهات الأربعة التى أوردناها، منبهين فى الوقت نفسه إلى حقيقة لا يمكن إغفالها، وهى أن مصر لم تكن أبداً بمعزل عما يجرى فى الإمبراطورية كلها بشطريها الشرقى والغربى، تتأثر به وتؤثر فيه، ويتردد صدى ما يدور فى الإسكندرية فى الغرب البعيد عند روما وغالة، والشرق القريب لدى أنطاكية والقسطنطينية.

كان التيار الأول يتمثل فى السلفية الوثنية وواجهتها الطبقة الأرستقراطية التى ربطت مكانتها الاجتماعية بالأرباب القديمة وطقوسها الدينية، لا إيماناً يقينيا بهذه الآلهة، ولا اقتناعاً بمثل هذه الطقوس التى كثيراً ما بدت حتى لكثيرين منهم مجرد طقوس جوفاء لا روح فيها، بقدر ما كان إحساسا بفخار تحقق يوماً ما فى ظل هذه الأرباب، ومن ثم وجدت فى الإجهاز عليها بيد السلطة الإمبراطورية المسيحية، والسلطة الدينية الأسقفية، نذير شؤم يؤذن بهلاك الإمبراطورية وزوال الماضى بكل ما فيه من عبق التاريخ.

وما من شك فى أن العائلات النبيلة كانت تصر على بقاء الآلهة القديمة، ولم يكن البعد عن الأساطير التقليدية المتوارثة – كما يقول "بارو" (١) R. H. Barrow

(١) الرومان، ترجمة عبد الرازق يسرى، القاهرة ١٩٦٨، ص ٢٠٦.

مما يرضى عواطف الشعب وعاداته المتأصلة فيه، إذ كان المجتمع النبيل بوجه عام يقيم العبادات القديمة لسبب أهم مما سواه، وهو أن بقاء الإمبراطورية كان مرتبطاً ببقاء الأرباب. ومع أن العاطفة الدينية الشخصية كان من الممكن إرضاؤها باتباع أى عبادة أخرى، إلا أن الشعائر المتوارثة قرون عدداً، كان يجب الحفاظ عليها مهما كانت التحديات، وكان السبيل الوحيد للإبقاء عليها يتمثل فى هذه العبادات المقدسة والكتابات الأدبية والعواطف الجياشة التى كانت تعتز بتلك الأرباب وطقوسها.

ومما يلفت الانتباه أن العالم الرومانى كان يعج بالديانات المختلفة وضروب الفلسفة، إذ أن سهولة الحركة وتنوع التجارة وبسط طرقها، والخدمة العسكرية وغيرها، جعلت الناس من مختلف الطبقات يرحلون من أقصى حدود الإمبراطورية إلى أقصاها، ناقلين معهم دياناتهم، ومن ثم نجد مثرا حيث يوجد الجنود، وجوبيتر فى الشرق، والأم الفريجية العظيمة Magna mater من سينوب على البحر الأسود، وإيزيس المصرية فى روما والغرب (١). وكانت السياسة الدينية التى انتهجتها الحكومة الرومانية تقوم على أساس من التسامح إزاء هذه العبادات مادامت لا تؤذى مشاعر الرومان أو تسىء إلى أربابهم الكبار، وتلك كانت نظرة الرومان العامة إلى الدين. لقد كانت الروح التسامحية – على حد تعبير "أرنولد توينبى" A. Toynbee (٢). هى الجانب المضىء من عقيدة الهلينيين التى تؤمن بتعدد الآلهة، وكيف كان من الممكن تطبيق سياسة غير تسامحية فى عالم كان كل مجتمع محلى فيه يعبد مجموعة معينة من الآلهة، وكانت كل مجموعة من هذه المجموعات تختلف فى تكوينها عن قريناتها. وهكذا حفل البانثيون الرومانى بكل أنواع العبادات المعروفة، ولعل هذا الامتزاج التسامحى – وليس عبادة الربة روما والقيصر، أو العبادة الإمبراطورية فحسب – هو الذى جمع كل رعايا الإمبراطورية وربط بينهم برباط الولاء فى ظل العالمية الرومانية (٣).

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٢.

(٢) تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزى عبده جرجس، القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٥٢.

(3) Shiel (J.), Greek thought and the rise of Christianity, London 1968, p. 19.

وكم كان سيبدو غريباً لو أن الفلسفة تصورت آنذاك أنها قادرة، من خلال الصفوة التى تمارسها، على منافسة مثل هذا التعلق بالأرباب القديمة، ذلك أن الفلسفة وسائر الأنشطة العقلية لم تكن قادرة على عزل هؤلاء "المؤمنين" عن تركيبتهم الاجتماعية (١)، خاصة إذا علمنا أن هذه التركيبة كانت تضم طبقتين متباعدتين تماماً هما الأرستقراطية النبيلة من ناحية، وجموع الفلاحين من الناحية الأخرى، وإن كانت الطبقة السناتورية أشد تمسكاً بها وحرصاً عليها لارتباطها بمكانتها على النحو الذى أسلفنا. ولعل القوة الأساسية للوثنية تكمن فى أنها ضمت أنواع العبادات القائمة فى صورة تسامحية ظاهرة، كما أنه كان لديها فى الوقت نفسه ما يمكنها أن تقدمه لكل الفئات على اختلافها (٢) فالفلاحون كان لديهم من الطقوس ما يجلب الأمل والرجاء خاصة فى العبادات الشرقية الأنثوية، إيزيس وكيبيلى، أما أولئك الذين يبتغون الفناء فى السماء وتأمين مستقبلهم الآتى، فقد كانت هناك ميثولوجيا هذه الأرباب، على حين كان الخاصة لديهم نوع من التوحيد الغامض والمجد الذى كان.

ورغم أن عصر السلام الرومانى Pax Romana كان قد انتهى قبل أن ينتهى القرن الثانى الميلادى، وحمل القرن التالى للإمبراطورية أزمة طاحنة اقترنت باسمه، فعرفت بأزمة القرن الثالث، وشغلت منه نصفه (٢٣٥ – ٢٨٤)، وبدا واضحاً للعيان ضعف الأرباب الرومانية فى مواجهة التحديات التى ألمت بالدولة، وثبت عسكريا عجز مارس Mars الرومانى عن التصدى للأخطار المحدقة بها على الحدود عند جبهتى الراين والدانوب، وتمت الاستعاضة عنه بـــ "مثرا" Mithra الفارسى إلها للحرب، فإنه مع ذلك فقد ظلت المعتقدات الوثنية والطقوس قائمة إلى فترة طويلة متأخرة، امتدت – كما يذكر "هالدون" Haldon (J.F) (٢) حتى القرن السابع الميلادى، أى خلال فترة العصر الرومانى المتأخر – البيزنطى المبكر، أى خلال القرون من الرابع إلى السابع، وظلت الطبقة السناتورية والأرستقراطية النبيلـــة حريصـــة عليـــها حرصها على مكانتها الاجتماعية ودورها التاريخى.

---

(1) Shiel, Greek thought, p. 19.
(2) Byzamtium in the Seventh Century, New York 1990. P. 329.

إلا أنه مع النصف الثانى للقرن الرابع الميلادى، أو على وجه التحديد بعد وفاة الإمبراطور جوليان Iulianus (٣٦٣) وفشل المحاولة التى قام بها لإعادة الوثنية إلى مكانتها، أصبحت هذه الديانة غير مرغوب فيها، وراحت القرارات الاضطهادية تصدر تباعا من جانب الأباطرة لصالح المسيحية التى لم تكن قد كسبت إلى معتقدها حتى ذلك القرن سوى عشر أهالى الإمبراطورية، بل العشر المستضعف من سكانها. حتى إذا كان عام ٣٩١ أصدر الإمبراطور ثيودوسيوس الأول (٣٧٩ - ٣٩٥) Theodosius I قراراً باعتبار المسيحية الدين الرسمى للدولة واضطهاد ما عداها من الديانات [١]، وراحت المراسيم تترى من بعد فى محاولات جادة من جانب الإدارة الإمبراطورية لتضييق الخناق على الوثنية، إلا أن صدور هذه المراسيم بصورة متتابعة حتى نهاية القرن السادس الميلادى وأوائل السابع، كان يعنى أن الوثنية طال بها عمرها وهى تموت، وأنها لم تكن لتتخلى عن مكانتها بسهولة للمسيحية.

ويخبرنا يوحنا الإفسوسى John of Ephesus أحد مؤرخى الكنيسة المونوفيزيتية فى القرن السادس لميلادى، ومن أشد المقربين إلى الإمبراطور جوستنيان طيلة ثلاثين عاماً، أنه بعث من قبل سيده فى عام ٥٤٢ أو ٥٤٦ ليبشر بالمسيحية فى كاريا Caria وليديا Lydia وفريجيا Phrygia حيث كانت كلها على الوثنية حتى ذلك الوقت، أى منتصف القرن السادس. ويقول إنه تمكن من تحويل أعداد كبيرة منهم إلى المسيحية [٢] حتى ميز نفسه بلقب "مبشر الوثنيين" أو "محطم الأصنام" [٣] - وفى عام ٥٧٨ وقع اضطهاد عنيف للوثنيين فى بعلبك التى كانت تمثل بؤرة عبادة الأرباب فى هذه المنطقة. وفى صحراء مصر الشرقية، والقبائل البدوية فى النوبة، بقيت الوثنية سائدة حتى أخريات القرن السادس، وظلوا على عبادتهم لإيزيس، مقدسين لتمثالها المقام فى معبد "فيلة" Philae حتى أغلق جوستنيان المعبد ونقل التمثال إلى القسطنطينية [٤].

---

(١) لمزيد من التفاصيل عن هذا القرار راجع، رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الرابع، القاهرة ١٩٨٤.

(٢) يذكر أن عدد الذين تم تحويلهم إلى المسيحية بلغ سبعين ألفا من الوثنيين.

(3) New Schaff – Herzog Encyclopedia of Religious Knwledge 13 Vols. Michigan, Vol. VI 1951 p. 211.

وراجع أيضاً Haldon (J.), Byzantium in the Seven Century, New York 1990, pp. 330 – 331.

(4) Jones, L. R. E. II, p. 943.=

والمعروف أن إيزيس كانت تحظى بمكانة مرموقة لدى المؤمنين بها، سواء كانوا من المصريين أو من غيرهم، وذلك لما كانت تحمله أسطورتها من معانى الحب والحنان والوفاء والبعث والأمل فى حياة آتية بعد الموت، وقد لقيت التقدير من البطالمة إذ جعلوها عماد ثالوثهم الذى عبدوه فى مصر، مقرنين معها "سرابيس" بدلا من أوزيريس، وهاربوقراطيس بدلاً من حورس، وتمتعت فى أواخر العصر الجمهورى الرومانى بالتقدير على المستوى الرسمى من جانب يوليوس قيصر وماركوس أنطونيوس، وبالإيمان والتوقير خلال القرون الثلاثة الأولى للعصر الإمبراطورى على المستوى الشعبى، بعد أن فقد العامة الثقة فى أربابهم وتحولوا إلى العبادات الشرقية، وكانت إيزيس الباب الذى دلف منه المسيحيون فى هدوء إلى العذراء مريم. يقول "تارن" (١) W.W Tarn "كانت إيزيس أعظم الآلهة الهللنستية طرا، وقد أوشك الناس أن يطابقوا بينها وبين كل ربة وكل امرأة مؤلهة فى العالم المعروف، وكانت هى الحقيقة الواحدة التى كان النساء جميعاً يتخذنها طرازاً يحتذينه .. إنها سيدة الكل، المطلعة على كل شىء والقوية القاهرة مليكة العالم المأهول، وهى نجمة البحر وتاج الحياة ومشرعة القوانين والمخلّصة المنقذة، فيها تتمثل الرشاقة والجمال، والحظ والرخاء، وهى الحق والحكمة والحب. الحضارة كلها هبتها وتحت تصرفها، تمثلها صورها دائماً فى صورة الأم الشابة ذات الثياب المحتشمة والملامح الرقيقة الخيرة، المتوجة رأسها بزهرات اللوتس الزرقاء أو الهلال، تحمل أحياناً بين ذراعيها طفلها حورس ... هى "مجد النساء" دون أدنى غبار من شك".

ويورد "تارن ترنيمة لإيزيس جاء فيها "**أنا إيزيس .. أنا من تسميها النساء الربة، جرت إرادتى بأن يحب الرجال النساء، وأنا التى ألفت بين قلبى الزوج، والزوجة، وابتدعت عقد الزواج، وأنا التى أمرت بأن يحمل النساء الأطفال، وأن يحب الأطفال والديهم ...**" ويضيف مؤرخنا (٢) "بهذه الصفة الممتازة اكتسحت

=Kaegi (W.), The fifth Cenyury twilight of Byzantine Paganism (in Kaegi, Society and religion in Byzantium, Variorum reprints, London 1982) Ch.V, p. 258.

(١) الحضارة الهللنستية، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة ١٩٦٦، ص ص ٣٨٠ – ٣٨٢.

(٢) تارن، الحضارة الهلنستية، ترجمة عبد العزيز جاويد، ص ٣٨٢ – ٣٨٣.

إيزيس حوض البحر المتوسط، حتى إذا انتهى الأمر بنصر المسيحية وخلع زيوس وأبوللون وسرابيس والآلهة النجوم عن عروشهم، كانت إيزيس وحدها هى التى نجت - بصورة ما - من غائلة ذلك السقوط الشامل، وقد انتقل القانتون من عبادة إيزيس إلى عبادة أم أخرى هى "أم المسيح"، ويمكن الاستدلال على مبلغ ذلك الهدوء كما قيل من أن تماثيل عديدة معروف أنها لها، أصبحت تستخدم فيما بعد لتمثل السيدة مريم العذراء.

وإذا كانت إيزيس قد ظلت الربة المحببة إلى أفئدة المؤمنين بها فى أقصى جنوب مصر وصعيدها ومناطق متفرقة منها حتى قرب نهايات القرن السادس الميلادى، فإن مكانتها فى الإسكندرية، بقيت مرعية الجانب حتى آذن القرن الرابع بالمغيب، وعلى وجه التحديد عندما تم هدم معبد السرابيوم فى عام ٣٩١؛ ذلك أن عبادتها هنا كانت مرتبطة بالإله سرابيس، رب الإسكندرية الإغريقى. وكان الناس يشخصون بأبصارهم من كل مكان إلى سرابيس وإيزيس بوصفهما المخلّصين، وقد عد تدمير السرابيوم السكندرى انتصاراً حاسماً للمسيحية [١]، إذ كان هدمه سبباً فى تحول كثير من الوثنيين إلى الديانة الجديدة [٢].

وكان الإمبراطور ثيودوسيوس الأول، عقب الإذلال الذى ألم به فى عام ٣٩٠ على يد الأسقف أمبروز Ambrosius فى ميلانو [٣] الذى أصدر ضده قرار الحرمان الكنسى، قد أصبح مهيئاً فى ظل التوبة، إلى الذهاب إلى أبعد مدى فى استرضاء الكنيسة، فأصدر خلال عامى ٣٩١، ٣٩٢ عدة مراسيم إمبراطورية غدت المسيحية بمقتضاها الدين الرسمى للإمبراطورية، وكان المرسوم الأول الصادر فى الحادى والعشرين من فبراير عام ٣٩١ يقضى بإغلاق جميع المعابد فى كافة أنحاء الدولة، وتحريم الأضحيات تحريما تاماً. وفى الثامن من نوفمبر من السنة التالية أصدر مرسوماً شاملاً نص على تدمير أشهر المعابد الوثنية فى الإمبراطورية، ومنع إحراق البخور أمام الأرباب، ولعن العرافة والتنجيم، وفرض

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

(2) THEODORETUS, historia ecclesiastica, V,22

(٣) لمزيد من التفاصيل عن هذه الأحداث راجع، رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الرابع ص ص ١٤١ - ١٦١.

الغرامات المالية الباهظة على كل من يحاول التردد على المعابد التى أغلقت أو المزارات المقدسة، واعتبر المرسوم الديانة الوثنية وطقوسها محض "خزعبلات وثنية gentilica superstitio ، وعد كل من يخالف نص هذين المرسومين خارجاً على سلطان الإمبراطور، معرضاً نفسه لتهمة الخيانة العظمى [١]. لذا لم يكن غريباً أن يطلــق المؤرخ "فازيلييف" Vasiliev [٢] على هذا المرسوم الشامل "أنشودة الأحزان الوثنية".

وما إن تلقفت مسامع ثيوفيلوس Theophilus فى الإسكندرية مرسوم الإمبراطور الأول حتى جمع حول جنده الخاص الذى يتكون من أشد المجالــدين أو المصارعين واتجه بهم إلى معبد السرابيوم لتدميره. وكان هذا الأسقف السكندرى الذى يعتبره المؤرخ الكنسى ثيودوريت [٣] Theodoretus "صوت الحكمة ومكمن الشجاعة"، ويصفه "باللاداس" Palladas أحد أدباء الإسكندرية فى أخريات القرن الرابع وأوليات الخامس، بأنه رجل لا يمكن احتماله، ويبدى دهشته من تسمية هؤلاء الذين يحيطون به" نساكاً" [٤]، بينما يرى فيه شيخ المؤرخين البيزنطيين المحدثين "إدوارد جيبون" E. Gibbon "العدو الأبدى للسلام والفضيلة" [٥]، كان هذا الرجل يوقن أن بقاء هذه القلعة الوثنية - السرابيوم - بصفة خاصة فى الإسكندرية، تعد منافساً تقليدياً خطيراً للكنيسة المسيحية والمسيحية، وحجر عثرة فى سبيل سيادتها فى الإسكندرية ومصر بالتالى، على اعتبار أن الإسكندرية هى القاعدة الحضارية والعاصمة الإدارية والاقتصادية لمصر كلها. ومن ثم كان القضاء على السرابيوم أمراً لا مندوحة عنه فى سبيل إقرار السيادة الكنسية وانتشار المسيحية، ويبين هذا مما يرويه مؤرخو الكنيسة المعاصرون عن الطريقة التى تم بها اقتحام المعبد وتحطيمه ومصادرة ما به من أدوات مقدسة، كانت تستخدم فى الطقوس والصلوات، لمصلحة الكنيسة، وصهر تماثيل الأرباب فى غلايات ضخمة!

(1) SOZOMENOS, historia ecclesiastica VIII 20.
(2) A History of the Byzantine Empire, 2 Vols. Madisan & Milwouke 1964, Vol. I p. 83.
(3) Historia ecclesiastica, V 16.
(4) Chadwick, Early Church, p. 171.

(٥) اضــمحلال الإمــبراطوريــة الرومانية وسقوطها، الجزء الثانى، ترجمة لويس إسكندر، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٤٨.

وإصرار ثيوفيلوس على الإبقاء على تمثال لواحد من الأرباب لإقامته فى أحد الميادين من قبيل الازدراء والسخرية بالديانة الوثنية (١). وكان هذا الإجراء الأخير شيئاً أثار استياء مشاعر المثقفين من الوثنيين، ومن بينهم النحوى الشهير آمونيوس Ammonius أستاذ المؤرخ الكنسى سقراط Socrates فى القسطنطينية، وكان قد ارتحل من الإسكندرية هو وزميله هلاديوس Helladius بعد هذه الإضطهادات المسيحية للوثنيين. وكان مما عبر به عن امتعاضه لذلك قوله. إن ديانة الأرباب قد أسىء إليها إساءة بالغة وبصورة فجة بالإبقاء على هذا التمثال"(٢).

ولعل مكمن الخطورة الذى استشعره ثيوفيلوس فى السرابيوم، لم يكن فى وجود المعبد فحسب باعتباره قلعة الوثنية، بل لأن المثقفين فى الإسكندرية كانوا يرون فيه رمزاً لفكرتهم عن الألوهية، وينظرون إلى الثالوث الإغريقى الذى يرأسه سرابيس باعتباره فيضاً أو انبثاقاً لألوهية عليا، وتلك كانت نظرتهم للأرباب جميعاً فى إطار عقيدة التسامح الوثنى الذى يؤمن بكل الأرباب، ويرون أن أساطيرها وطقوسها حددت منذ القدم بشكل مقدس، كما أن لها بكل تأكيد رموزها السرية أو الخفية، وهى فوق هذا وذاك حامية لمدنهم. ولم يكن فى ذلك كله من وجهة نظرهم ما يتعارض مع كونهم جميعاً موحدين بصورة خاصة أو يؤمنون بوحدة الوجود، وبألوهية لا يمكن وصفها أو التدليل عليها تحكم العالم كله (٣)، يوفقون بما يقوله أفلاطون أستاذهم عن مثال الخير "إنه لا يدرك إلا بصعوبة .. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، وأن جماله ليُعجزُ كل بيان، لا يوصف إلا سلباً، ولا يعين إيجابا لا بنوع من التمثيل الناقص"، وما يؤكده رائدهم أفلوطين السكندرى فى "التساعية الرابعة" بقوله :"إن القدامى من الحكماء الذين أرادوا أن يتمثلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل، قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون، وأدركوا أن من اليسير دائماً جذب النفس الكلية، وأن من الأيسر إبقاؤها بتشييد شىء يمكنه تلقى أثرها وقبول مشاركتها. والتمثيل التصويرى للشىء ميال دائماً إلى تلقى أثر نموذجه، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته ... وهكذا جعلت الطبيعة كل شىء على صلة مباشرة

(1) SOZOM. Hist. Eccl. VII 15; THEOD. Hist. Eccl. V 22; RUFINUS, historia ecclesiastica, II 29.
(2) SOCRTATES, historia ecclesiastica V 16
(3) Jones, L. R. E. II, P. 957.

بالألوهية التى تولد الأشياء على مثالها ... ومن المحال أن يوجد شيء لا يشارك فى تلك الألوهية، ولا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط الألوهيـــة إلى عالمنا الأرضى" (١).

ومن ثم فإن هذه الأفكار الفلسفية التى كانت ذائعة فى الإسكندرية آنذاك، وتجتذب إليها الكثيرين من ذوى الفكر فى المدينة، ممن ترغب الكنيسة فى ضمهم إلى حظيرة إيمانها، وهو ما أضفى على السيرابيوم أهميته وفى الوقت ذاته خطورته على الكنيسة المسيحية، وليس أدل على ذلك من أن الذى قاد الوثنيين للدفاع عن المعابد ضد هجمات ثيوفيلوس وأنصاره، كان هو الفيلسوف الوثنى السكندرى أوليمبيوس Olymbius الذى دافع هو وجماعته عن السرابيوم دفاعا مستميتاً أمام إصرار الأسقف ومساندة الإدارة الإمبراطورية فى المدينة، كما يحدثنا بذلك مؤرخو الكنيسة (٢)، ولم يكن هناك بد أمام الوثنيين إلا الفرار بأنفسهم إلى صعيد مصر، حيث كانت الوثنية ما تزال لها الأغلبية، كما تخبرنا بذلك البرديات التى تم العثور عليها (٣)، كما كانت مدينة أخميم Panopolis بالذات تمثل قلعة الوثنية الحصينة فى الصعيد (٤).

ولا شك أن هذه الأحداث كلها فى مصر وخارجها داخل الإمبراطورية الرومانية، تدل على أن الوثنية ظلت حتى أوليات القرن الخامس الميلادى قوة لا يستهان بها، كما أنها بقيت تقاوم التيار المسيحى الكنسى والاضطهاد الرسمى من جانب الأباطرة حتى وقت متأخر من القرن السادس الميلادى. بل إن ثيودوسيوس نفسه الذى جعل من المسيحية الدين الرسمى للإمبراطورية فى العقد الأخير من

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٨١-٨٢؛ عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، القاهرة ١٩٥٩، ص ص ١٢٥- ١٢٦؛ مصطفى النشار، أفلوطين فيلسوفا مصريا، بحث قدم إلى المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية بجامعة الاسكندرية، نوفمبر ١٩٨٩، ص ١٦، وله أيضاً، فكرة الألوهية عند أفلاطون، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٩٩.

(2) SOCR, hist. Eccl V 16.

(٣) ناقش Bell هذه القضية مناقشة مستفيضة فى بحثه الذى وضعه حول هذا الموضوع من خلال البرديات التى تم اكتشافها، للمزيد من التفاصيل راجع،

Evidences of christianity in Egypt, pp. 190 – 204.

(4) Chadwick. Early Church, p. 172.

القرن الرابع، لم يجد غضاضة فى تعيين الخطيب الرومانى المفوه Symmachus محافظا لروما، مع أنه كان زعيم الأغلبية الوثنية فى السناتو فى روما. وفى الوقت نفسه جعل من الفيلسوف الوثنى تمستيوس Themistius محافظاً للعاصمة الإمبراطورية نفسها، القسطنطينية، وعهد إليه بتربية ابنه أركاديوس Arcadius الذى غدا إمبراطور النصف الشرقى من بعد (٣٩٥ -٤٠٨).

ورغم أن "إيزيدور" Isidorus القرماوى المصرى، الذى عاش حتى منتصف القرن الخامس، كتب يقول "إن الهللينية (الوثنية) التى كان لها فى يوم من الأيام الثراء والجيوش والكلمة المسموعة، أمست الآن خواءً لا نفع فيها"، ورغم أن المؤرخ الكنسى "ثيودوريتوس" الذى كان يحيا الفترة نفسها، سجل بقلمه أن "البر والبحر قد خليا من الجهالة وخطيئة العبادات الوثنية، وأن ظلال التخلف قد تولت، وأن نور المعرفة قد عم كل أرجاء المعمورة"، ورغم أن الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى أعلن فى التاسع من إبريل سنة ٤٢٣ بكل الثقة، أن كل المراسيم الإمبراطورية التى أذيعت من قبل كفيلة بالقضاء على أى وثنى مازال حياً، مع علمى أن أحدا منهم لم يعد على قيد الحياة"، نقول إنه رغم كل هذا، إلا أن هذا كله لم يعد – على حد تعبير "كايجى" Kaegi مجرد أمنيات تداعب خيال المسيحيين جميعهم. ومن هنا كان لابد من السير قدما فى سبيل اتخاذ الإجراءات العنيفة ضد الوثنيين، والتى بلغت مداها على يد الإمبراطور جوستنيان فى القرن السادس الميلادى.

ومهما يكن من أمر، فإنه على نفس النحو الذى جرى به تدمير السرابيوم فى الإسكندرية، امتد هذا التدمير ليشمل أشهر المعابد الوثنية فى الإمبراطورية، وكان الذى يلفت النظر فى هذا الأمر أن الذى تولى عملية الهجوم على المعابد كان رؤساء الأساقفة ورجال الدين وفى مقدمتهم ثيوفيلوس السكندرى، وماركللوس Marcellus أسقف أفاميا Apamea جنوبى أنطاكية، وخسرت الإمبراطورية عدداً ليس بالقليل من آيات الفن المعمارى الرائعة مما دفع المؤرخ بيورى [1] إلى القول بأن ما تم من تدمير لعدد من أعظم الأبنية ... إنما يعزى دون شك إلى ذلك التعصب الأعمى لدى رجال الاكليروس وجماعات الرهبان. كما بدا المؤرخ

---

(1) Bury (J. B.) , history of the Later Raman Empire, 2 Vols. London 1931, Vol. I, pp. 368 – 369.

فازيلييف [1] حزيناً وهو يقول، لقد ذهبت إلى الفناء هذه الثروات الفنية الرائعة فى المعابد بأيدى المتعصبين من المسيحيين.

وإذا كانت الخسارة الفنية التى لحقت بالإمبراطورية فى عمائرها الدينية قد جاءت فادحة لا تعدلها إلا الخسارة الثانية التى تعرضت لها فى القرنين الثامن والتاسع إبان حروب الأيقونات، التى اشتعلت طيلة ثمانين عاماً على عهدى الأسرتين الأيزورية والعمورية، إلا أن هذا الصراع بين المسيحية دولة وكنيسة وبين الوثنية جموعاً ومفكرين، قد ترك لنا تراثاً أدبياً رائعاً تمثل فيما خلفه كبار المفكرين عند المسيحيين والوثنيين على السواء، أثناء حربهم الكلامية التى دارت بينهم طويلاً، كل يدافع عن عقيدته. وكان بقاء الإمبراطورية الرومانية هذه القرون الطويلة دون سقوط (قبل عام ٤٧٦) ورقة رابحة فى أيدى الوثنيين، وراحوا يعللون ذلك بأن الرومان ظلوا على عبادتهم للأرباب بكل التوقير والاحترام، وأن ما حل بها من الكوارث وحاق من النكبات، إنما يعود إلى تخلى بعض الرومان عن آلهتهم وتحولهم إلى المسيحية، مما أثار غضب الأرباب وجعلهم يؤلبون على روما دهرها.

وكان من أبرز الذين تولوا مهمة التأكيد على هذا الاتجاه المفكر الوثنى كلسوس Celsus الذى خاطب المسيحيين حوالى عام ١٨٠ فى كتابه "القول الحق" منتقداً مسألة تجسد المسيح، منذراً بالنتائج السيئة التى يمكن أن تترتب على تحول الإمبراطورية إلى المسيحية. ورغم أن هذا الكتاب قد فقد، إلا أننا وقفنا على محتوياته مما كتبه فيلسوف القرن الثالث أوريجن Origen السكندرى رداً عليه فى عمله المسمى "ضد كلسوس" Contra Celsum. وفى القرن الرابع أكد الفيلسوف الأنطاكى ليبانيوس Libanius المعنى الذى ذكره كلسوس، وتحدث عن خيرية الأرباب الوثنية للإمبراطرية [2]، وسار على هداه تلميذه الإمبراطور جوليان فى حديثه إلى السكندريين الذين قتلوا أسقف المدينة الأريوسى جورج الكبادوكى فى عام ٣٦١، موضحا لهم أنه سيعفو عنهم فقط إكراماً "للعظيم المقدس سيرابيس" [3].

---

(1) Vasiliev (A.A), history of the Byzantine Empire, I, p. 82.

(2) SOCR. Hist. Eccl. III 22.

(٣) Ibid . III 3. ولمزيد من التفاصيل عن رسالته إلى السكندريين كاملة وتحليل ما جاء فيها، راجع، رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الثالث ص ص ٣٢٧ – ٣٣١.

ومع استشعار الخطر من جانب مفكرى الوثنية من جراء الضربات الموجعة التى كالها لهم الأباطرة والكنيسة، راحت كتاباتهم تزداد قدحاً فى المسيحية وطعناً فى قدرتها على رفع قدر الإمبراطورية، خاصة وأن القرن الخامس الميلادى شهد ضياع ولايات الغرب الإمبراطورى واحدة فى إثر الأخرى على يد الجحافل الجرمانية، التى مكنت لنفسها فى الأرض الرومانية وأقامت عليها ممالك قبلية ارتبطت بأسمائها، وعمدوا إلى المقارنة بين الحال التى انحدرت إليها الإمبراطورية الآن فى ظل رب واحد متعصب لا يعرف التسامح إلى قلبه سبيلا، وما كانت عليه دوما أيام أربابها العظام الذين جلبوا إليها أكاليل الغار ورقاب هذه الولايات التى ضاعت الآن!! فكتب "باللاداس" الأديب السكندرى قصائد عنيفة تدور فى معظمها حول هذا المعنى، وأذاع البلاغى الوثنى أبوللودوروس Apollodorus جملة اتهامات فحواها أن خيول الجرمان ما عاثت فى الإمبراطورية فساداً إلا لأن عددا كبيراً من الرومان قد كف عن إظهار الاحترام الواجب للأرباب (١)، وقيل إن ثيودوريتوس Theodoretus أسقف كيروس Cyrus المؤرخ الكنسى الشهير قد جمع فى واحدة من رسائله كل الاتهامات التى وجهت للمسيحيين، محذرة من النتائج السيئة التى سوف تحيق بالإمبراطورية نتيجة الامتناع عن عبادة الأرباب (٢).

ومن ساريس Sardis فى ليديا Lydia بآسيا الصغرى جاء الفيلسوف والمؤرخ يونابيوس Eunapius (٣٤٥ –٤٢٠) الذى كان صديقا للإمبراطور جوليان، معجبا بـــه أيما إعجـــاب إلـــى الحد الذى قال فيه "إن رأسه تحمل عقل إله" (٣)، لكن عمله الذى شارك به فى قضية الوثنية. كان "التاريخ" Historia وشن فيه هجوماً عنيفاً على المسيحية وأنصارها، فاعتبر عهد الإمبراطور قسطنطين Constantinus (٣٠٦ – ٣٣٧) بداية الانحلال والسقوط للإمبراطورية الرومانية، باعتباره أول أمبراطور جعل من المسيحية ديانة شرعية Riligio Licita وأرخ ذلك السقوط بإقدام الإمبراطور على التخلص من "سوباتر" Sopater فيلسوف الأفلاطونية المحدثة، والذى كان واحداً من مستشاريه (٤) ويقول فى عبارة بليغة

---

(1) Kaegi (W.E.), Byzantium and the decline of Rome, New Jersy 1968, p. 73
(2) I bid. p. 74.
(3) Mathew (G.), Byzantine Aesthetics, London 1963, p. 51.
(٤) قارن فى هذا ما يذكره المؤرخ الكنسى سوزومنوس عن هذه الحادثة من وجهة نظره. Hist. Eccl. I, 5.

"... لقد أعدم سقراط، فقد الآثينيون كل جميل، ولم يعد بمقدورهم شيئاً يمكن أن يقدموه .. ومن ساعتها والمدينة تترنح وتتهاوى، وهذا ما حدث تماماً لمدينة قسطنطين منذ قتل سوباتر .. وفى أيامنا هذه فإن السفن الكثيرة المحملة القادمة من مصر، وتلك الآتية من سوريا وفينيقيا وآسيا وكل الولايات الأخرى، تمتلئ بالقمح، لا يمكن أن تسترضى هذه الجموع التى تبدو كالسكارى منذ نقلها قسطنطين من دورها ليملأ بها القسطنطينية" (١).

وعلى نفس المنوال نسج المؤرخ الوثنى زوسيموس Zosimus سطور كتابه "التاريخ الجديد"، وصب فيه جام غضبه على قسطنطين لكونه المسئول الأول عن كل ما حل بالإمبراطورية من الكوارث، إذ فتح الطريق أمام العازفين عن عبادة الأرباب، وبينما حط من قدر هذا الذى جعل منه مؤرخو الكنيسة الحوارى الثالث عشر للمسيح، رفع جوليان مكاناً علياً. ولم يكن زوسيموس مجرد مؤرخ لـ"انحلال روما" بل من أشد المعجبين بالنظام الجمهورى الرومانى القديم. لقد كان الجمهورى الوحيد فى القرن الخامس (٢).

غير أن اثنين من مفكرى ذلك الزمان لفتا الأنظار بدورهما فى هذا الصراع العنيف بين القديم والجديد، الوثنية والمسيحية، أولهما "سيماخوس" Symmachus محافظ روما، والخطيب المفوه زعيم الأغلبية الوثنية فى مجلس السناتو الرومانى بالعاصمة القديمة، وقد آلمه كثيراً كما آلم غيره هدم "مذبح النصر" المقام فى داخل مبنى السناتو. وكان يمثل كل ذكريات العظمة والفخار لروما وأربابها، إذ عليه قدم قادة روما العظام كل انتصاراتهم التى حققوها على أعدائهم فى الخارج خلال عصرهم الجمهورى الزاهر فى ظل مارس إله الحرب الرومانى. وكان تدميره للمرة الأولى قد تم فى منتصف القرن الرابع تماماً على يد الإمبراطور قسطنطيوس Canstantius (٣٣٧-٣٦١) ابن قسطنطين، ثم أعيد بناؤه ثانية على يد جوليان حتى تمت إزالته مرة أخرى فى عهد جراتيان Gratianus. فلما اعتلى فالنتينيان الثانى Valentinianus العرش راودت الوثنيين وعلى رأسهم سيماخوس الآمال فى لين جانب الإمبراطور الجديد متمنين إعادة بناء المذبح ثانية، فكتب الخطيب

(1) Kaegi, Byzamtium, p. 81.
(2) Vasiliev, Byzantine Empire, I p. 125.

الرومانى ملتمساً إلى فالينتيان حول هذا الأمر ما يعد قطعة أدبية رائعة جادت بها قريحة أخريات القرن الرابع الميلادى.

وكان من بين ما جاء فى هذا الملتمس فيما يتعلق بالأرباب قول سيماخوس مؤكدا على ارتباط عبادة الأرباب بالتراث التالد لروما [1] "أيها الأمير .. أى شىء أفضل من أن نحمى التراث وحقوق وقدر بلدنا، الذى هو ولا شك فوق الجميع .. أتراك ترفض التخلى عن توفير هذه الحماية التى تقترن بها انتصارات روما .. إنا نتوسل إليك وقد بلغنا أرذل العمر، أن نترك للأجيال ما فتحنا عليه عيوننا صبية، فلكم هو عظيم حب التراث! على أى شىء أيها الأمير سوف نقسم على إطاعة أوامرك واحترام القانون؟ حقيقة إن الله يكمن فى كل شىء .. ولكن الذى لا شك فيه هو أن هذا المذبح يحفظ الوئام بين الجميع، ويستدل به الكل على صدق الإيمان، ولا شىء مثله يعطى لقراراتنا قوة التنفيذ".

ويضيف سيماخوس وقد بلغت به الحماسة مبلغها، "إن العقل الإلهى قد جعل لكل مدينة حراسها وعباداتها...وما دامت عقولنا قاصرة، فمن أى شىء إذن نستقى معلوماتنا الصادقة عن الأرباب إذا لم نأخذها من الـــذاكرة ودلائل السراء؟! وعليه " فإذا كانت القرون قد أعطت للتقاليد الدينية سلطانا مكينا، فمن واجبنا أن نحفظ الإيمان على مر العصور، وأن نترسم خطى أسلافنا، كما اتبعوا هم بكل السعادة سنن الأجداد ... إنا نسعى من أجل سلام أربابنا والوطن، ومن العدالة أيها الأمير أن ينظر إلى كل العبادات نظرة سواء، ولم لا؟. فنحن نهتدى بذات النجوم، والقبة الزرقاء من فوقنا واحدة، وواحد هو العالم الذى يحتوينا .. إننا لا نستطيع أن ندرك السر الأعظم عبر طريق واحد .. إنا لا نقدم الآن صراعاً، بل صلوات وضراعة".

ويفصح سيماخوس بكل الصراحة عن مكنون نفسه وهو يقول مخاطباً الإمبراطور، "هب أن روما جاءتك الآن تسعى وراحت تحاورك قائلة .. أيها الأمير العظيم .. إن آباءك قد حفظوا علىّ دهرى، وقدموا إلى طقوس التقوى، فلتدعنى أحياً بشعائر الآباء حتى لا أشعر بالندم على أيامهم والأسى. دعنى أبقى حسب سننى فهذه إرادتى. إن هذه العقيدة قد أخضعت العالم لنظمى، وهذى

(1) SYMMACHUS, Memorial, pp. 414 – 417.

المقدسات قد ردت هانيبال عن أسوارى، والسينونيين عن الكابيتول محرابى! أتراني كنت أدخر هذا كى ألام من أجله فى خريف عمرى ؟! آه .. لوكنت أعلم أن الرتابة والمهانة هما درب شيخوخة العمر !!".

وفى مصر وقف المؤرخ الطيبى أوليميودوروس Olympiudorus الموقف نفسه عندما وضع تاريخه وأهداه إلى الإمبراطور الورع ثيودوسيوس الثانى Theodosius II، وأرخ فيه للفترة الواقعة بين عامى (٤٠٧ – ٤٢٥) وكان شاهد عيان لها، وقد نقل عنه المؤرخ الوثنى زوسيموس وعدد من كتاب "المزمنات" البيزنطيين Chroniclers (١) . وللأسف لم يبق مما كتبه صاحبنا إلا ما بقى عند هؤلاء، وما لخصه بطريرك القسطنطينية فى القرن التاسع "فوشيوس" Photius فى مؤلفه الشهير المعروف بـــ "المكتبة" Bibliotheca. وقد اشتهر أوليمبيودوروس بثقافته الواسعة وإلمامه الدقيق بمجريات الأحداث التاريخية فى زمانه، واستيعابه لما كتبه سابقوه، وأحكامه الصائبة فى كثير من الأمور التى تعرض لها، وإن غلبته بالضرورة عاطفته الدينية وحماسته لعبادة الأرباب.

وعلى خطى رجلى القرن الرابع ليبانيوس وسيماخوس سار المؤرخ المصرى، فراح يؤكد للإمبراطور فى كل رواياته أن الأرباب القديمة بتماثيلها القائمة لها أهميتها البالغة وقدرتها على حماية الإمبراطورية من الأخطار التى تتعرض لها، وضرب له مثلاً فشل الاريك Alaric زعيم القوط الغربيين Visigoths فى عبور مضيق مسيناً ابتغاء صقلية، بسبب القوة المقدسة الخارقة لتمثال "ريوم" Rhegium الذى أقامه القدماء لحماية الجزيرة من بركان إتنا Etna فامتد أثره إلى وقف إعصار الجرمان. هذا فى الوقت الذى نجح فيه ألاريك نفسه من قبل فى اقتحام روما (٤١٠) وإباحتها لجنوده طيلة ثلاثة أيام سوياً دون أن تبدى الأرباب حراكا لإنقاذها من بين يديه، وما ذلك إلا لأنها غضبى لتدنيس مقدساتها وهجران معابدها، وازاداد غضبها – كما يروى أوليمبيودوروس – عندما لم تقف فى وجه الأريك وهو ينهب كنوز مدينة الخلود، ولا حاولت منعه وهو يأسر فى ركابه الأميرة "جالا بلاسيديا Galla Placidia أخت الأمبراطور الجالس على

(1) Jones, The decline of the Ancient World, London 1966, p. 2

العرش فى الغرب "هونوريوس" Honorius (٣٩٥ - ٤٢٣) وعمة إمبراطور الشرق ثيودوسيوس، الذى إليه يوجه المؤرخ الطيبى حديثه الآن، ويسهب فى وصف سوء الحظ الذى لازم الأميرة من بعد (١)، والكوارث التى حلت بالإمبراطورية فى الغرب (٢).

ويبدى "كايجى" Kaegi (٣) دهشته من هذا الأسلوب الذى يخاطب به أولمبيودوروس وهو الوثنى العقيدة، إمبراطوراً مسيحياً كان يعد ورعاً تقياً، متسائلاً كيف يمتلك شخص فى ذلك الزمان الجرأة على مواجهة الإمبراطور الرومانى على هذا النحو؟ ويجيب على تساؤله بأن الإمبراطورة "يودوسيا" Eudocia زوج الإمبراطور كانت إبنة للفيلسوف الآثينى "ليونتيوس" Leontius وتتمتع بثقافة واسعة وعقلية دربت بعناية - على يد أبيها - على المناقشات الجدلية وحب المعرفة، وهى التى شجعت المؤرخ المصرى على أن يهدى كتابه للإمبراطور دون وجل، ويضيف أن الذى يشفع لأولمبيودوروس أنه لم يكن عنيفا فى اتهامه للمسيحية بأنها السبب فى هلاك الإمبراطورية، كما كان يونابيوس وزوسيموس، بل لقد سعى بكل جهده لاستقطاب بعض أفراد الأسرة الثيودوسية للوقوف إلى جـــانب قضيته وتبنى آرائه.

والقول بأن أوليمبيودوروس جعل من نفسه مبشرا بالوثنية وداعياً إليها فى بيت ثيودوسيوس، كما يذهب "كايجى" فى آخر حديثه، أمر يدعو إلى الدهشة حقاً ولا يمكن قبوله بهذه البساطة، خاصة إذا علمنا أن ثيودوسيوس الثانى كان - كما يصفه مؤرخو الكنيسة - تجسيداً للتقوى بكل معانيها، كما أن أخته "بولكيريا" Pulcheria كانت مثالا للفضيلة والنقاء، وأنهما شغلا نفسيهما دوماً بقراءة الكتاب المقدس، وأنهما كانا أقرب إلى الزهد والتقشف منهما إلى الحياة الدنيا (٤): ولم يبق من أسرة ثيودوسيوس إلى جانب زوجه الآثينية ذات الثقافة الهللينية، إلا ابنته، فمن بقى إذن يمكن أن يدعوه أوليمبيودوروس إلى الوثنية؟! كما أن مفكرى الوثنية

---

(١) للوقوف على ما تعرضت لـــه الأميرة الرومانية جاللا بلاسيديا فى فترة الأسر القوطى لها، وكيف سارت حياتها من بعد، راجع Strayer (J.) & Munro (D.), The Middle Ages 395 – 1500, New York 1970, p. 34.

(2) Kaegi, Byzantium, p. 89.

(3) I bid. p. 90

(4) SOZOM. Hist. Eccl. IX , 1, 3

ومثقفيها لم يكونوا - بعد النكسة التى أصيبت بها عقيدتهم على المستوى الرسمى بوفاة جوليان مبكراً - يطمحون فى إعادة إحياء عبادة الأرباب، بقدر ما كانوا يسعون إلى الإبقاء عليها تراثاً له قدره من الاحترام والتوقير من جانب الدولة أكثر منها ديناً وعقيدة، وهذا ما نلمسه فى كتابات ليبانيوس وسيماخوس ويونابيوس وزوسيموس وأوليمبيودوروس وغيرهم، وهم يمثلون عالم الإمبراطورية الرومانية فى الشرق والغرب على السواء. ومن ثم فلم تكن كتابات المؤرخ المصرى أوليمبيودوروس تعدو تبصير الإمبراطور بما كان للأرباب من مكانة فى نفوس المؤمنين بها، وما تمثله من قيمة مازالت عالقة فى قلوب الحافظين لتراث الأسلاف، على نحو ما فعل سيماخوس مع فالنتينيان الثانى حول مذبح النصر.

وهذا هو الشاعر "روتيليوس" Rutilius الذى ينتمى إلى إحدى الأسر النبيلة فى بلاد الغال، والذى غدا محافظاً لروما فى عام ٤١٣ رغم كونه وثنياً، ينظم قصيدة طويلة يبث فيها شوقه وحنينه إلى مدينة الخلود بعد أن اضطر إلى النزوح عنها عائدا إلى بلاده، ويتغنى بمجد روما وعظمة قدرها وجلالها، يقول: "روما .. مليكة الدنيا، وهادية بنى البشر، وأم الأرباب .. لن يذهب من قلوب الرجال جلالها .. الشمس تشرق وتغرب وعطايا روماً لا تعرف الغروب! العالم كله تحت جناحيها غدا واحدا، والناس بدخولها فى ظل سلطانها جنت الكثير من النعم. كم دولة من قبلها قامت ثم دالت. أما هى فالحرب فى حق لديها شريعة، والسلام عندها مطلب ووفاء!

وبلوعة المحب العاشق يتطلع روتيليوس إلى غدٍ جديد ليرى روما الخلود وقد عادت ثانية لتقهر أعداءها المتربصين بها، ولتخلع عن نفسها ما آلم وأحزن أيامها، فـ "ستلتئم الجروح رغم الآلام، وستقوى الأطراف رغم الرعشة، وسيأتى الرخاء رغم الضيق، وسيعم الثراء رغم الخراب .. فالأجرام فى السماء لا تغرب إلا لتجدد ضياءها، والشعلة تنغمس فى الزيت ليشتد وهجها، وروما كبت لكن ليعود إليها مجدها" (١).

---

(١) بـارو، الـرومان، تـرجمة عبد الرازق يسرى، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣، الأجزاء التى تم اقتباسها من القصيدة كما وردت فى الترجمة، آثرت أن أضعها فى هذه الصورة الأدبية حتى تتفق وروح الشعر.

هى إذن نغمة واحدة يعزف على قيثارتها كتاب الوثنية من أقصى الأرض الرومانية عند غالة إلى هنا فى مصر، مروراً بروما وأثينا، وحتى السقطنطينية – وآسيا الصغرى وأنطاكية والإسكندرية وطيبة، والعالم الرومانى الوثنى كله يتحدث بلغة تراثية واحدة فى نصفيه اللاتينى واليونانى، يبصر المستقبل بعين الماضى. ولعل خير أنموذج لذلك هو ما يذكره "بارو" [١] عن الشاعر المصرى المولد "كلوديانوس" Claudianus الذى يمقت القسطنطينية، ذلك الشيء "المحدث" الجديد الذى يفتقد الأصالة، ويهيم حباً فى السناتو والتقاليد الرومانية العريقة، ولا يعنيه إن كان الإمبراطور الجالس على عرش الغرب يؤمن بالمسيحية أو يدين بالوثنية طالما كان إمبراطوراً لروما! لقد كان متشبثاً بالماضى بكل عناد حتى لقد خلق منه مستقبلاً رومانياً.

وقد يبدو غريباً أن يقوم الكتاب والشعراء من أهالى الولايات الرومانية بوضع التآليف ونظم القريض تغنياً بروما وأمجادها، وإذا كان هذا خليقاً بسيماخوس الرومانى، فإنه قد لا يليق بـ"يونابيوس" الساردیسى و"أوليمبيودوروس" الطيبى و"ليبانيوس" الأنطاكى، ولا بالشاعرين "روتيليوس" الغالى و"كلوديانوس" المصرى، خاصة وأن روما اتبعت سياسة تعسفية أحياناً فيما يتعلق بالنواحى الاقتصادية، لكن أحـــداً من هؤلاء لم يكن يشعر مطلقاً أنه "إقليمى" الموطن، بل هو "عالمى" المواطنة فى ظل العالمية الرومانية، حتى وإن انشطرت الإمبراطورية إلى نصفين، فذاك انشطار "إدارى" وليس "سياسياً" وإن كان الأخير، فهو فقط من الناحية النظرية، والقاعدة هى الوحدة التى لا يقبل الفكر السياسى الرومانى عنها بديلا، ألم يقل "مودستينوس" [٢] Modestinus الفقيه الرومانى فى القرن الثالث الميلادى "روما هى وطننا المشترك"؟ ألم يؤكـــد "بلينى" Plinius الأكبر[٣] "أن الإمبراطورية الرومانية جعلت العالم ملكاً للجميع، وأن الحياة البشرية قد انتفعت من المشاركة فى خيرات السلام؟". وساهمت فكرة "الإخاء العام" [٤] التى نادى بها

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٤.

(٢) محمد معروف الدواليبى، الوجيز فى الحقوق الرومانية وتاريخها، حلب ١٩٦٣، الجزء الأول، ص ٢٩٨.

(٣) بارو، الرومان، ص ٩٧.

(٤) سباين (ج)، تطور الفكر السياسى، خمسة أجزاء، القاهرة ١٩٦٣ – ١٩٧١، الجزء الثانى، ترجمة حسن جلال العروسى، ص ص ٢١٢، ٢٢٠–٢٢١؛ حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، القاهرة ١٩٣٥، ص ص ٤١–٤٣.

فلاسفة الرواقية تحت مظلة قانونهم الطبيعى الذى نادوا به، واعتناق أباطرة مستنيرين من أمثال أنطونينوس بيوس Antoninus Pius وماركوس أوريليوس Marcus Aurelius لمباىء الفلسفة الرواقية، وانتشار هذه المباىء فى الإمبراطورية خلال القرون الثلاثة الأولى للميلاد، فى تثبيت فكرة "العالمية" التى استشعرها بشكل خاص المثقفون على امتداد الإمبراطورية الرومانية.

وإذا كانت النزعات "الاستقلالية" وليست "الانفصالية" قد راحت تأخذ شكلا عاما ملموساً فى ولايات الإمبراطورية وخاصة نصفها الشرقى، مع تداعيات القرن الخامس الميلادى، وتمثل فى لجوء أهالى الولايات إلى إحياء واستخدام لغاتهم الأصلية، وعلى وجه التحديد فى مصر وسوريا، وفى فترة متأخرة نسبياً فى آسيا الصغرى، عبر عنه بعض المؤرخين [1] باعتباره "نزعة وطنية" تصاعد تيارها مع ازدياد حدة الخلافات العقيدية بين المركز والأطراف، أو بين القسطنطينية وروما من ناحية، والإسكندرية وأنطاكية وقرطاجة وكبادوكيا من ناحية أخرى، فإن هذا كله يعود فى جذوره إلى تخلى "روما الجديدة"، القسطنطينية، عن سياستها التسامحية التى كانت طابعها العام فى أمور العقيدة، خلال القرنين الأخيرين السابقين على الميلاد والقرون الثلاثة الأولى التالية لمقدم المسيح، ولقد كانت الروح التسامحية التى انتهجتها الحكومة الرومانية - كما أسلفنا قول توينبى من قبل - هى الجانب المضىء من عقيدة الهللينيين. فلما انقلبت هذه السياسة رأساً على عقب وأمست "تعصبية" للدين الجديد، بحكم أن الإله الجديد لا يقبل أن يشاركه فى ربوبيته أحد، ومارست سياسة اضطهادية ليس فقط ضد المخالفين فى العقيدة، أعنى الوثنيين، بل ضد المختلفين معها فى المذهب داخل العقيدة الواحدة، كانت هذه النزعات الاستقلالية بصورة واضحة. والغريب فى الأمر أن هذه الولايات التى ظهرت فيها تلك الاتجاهات، واجهت الحكومة الرومانية بنفس سلاحها "التعصبى"، وقدمت نفس تبريراتها تحت دعوى الدفاع عن العقيدة الصحيحة والإيمان القويم.

ومهما يكن من أمر فإن الكتابات الوثنية التى تتغنى بالتراث وعظمة الأرباب، كان لابد أن ينبرى فى الجانب الآخر كتاب مسيحيون على قدر كبير من

(1) Haldon, Byzantium, p. 327, Jones, L. R. E. II pp. 965 – 968; Vasiliev, Byzantine Empire, I pp. 88, 90.

المكانة والثقافة للتصدى لتلك الاتهامات التى يكيلها رجال الوثنية للمسيحية، باعتبارها السبب فى خراب روما وانحلال الإمبراطورية؛ فها هو كيبريانوس Cyprianus الذى كان أسقفا لقرطاجة منذ عام ٢٤٨ حتى وفاته عام ٢٥٨، وتعرض للاضطهاد الذى بدأه دكيوس Decius (٢٦٩ – ٢٥١)، وكان واحداً من ضحايا الاضطهاد الذى شنه فاليريانوس Valerianas [١]، وقد تأثر بكتابات مواطنه الشهير "ترتوليانوس Tertulianus أبى الكنيسة اللاتينية فى القرن الثالث، وكان يسميه "الحجة" وذلك لدفاعه الشديد عن المسيحية وكتاباته ضد الوثنيين [٢]. وها هو أيضاً القديس "نيلوس" Nilus من أنقرة الذى يعد تلميذاً ليوحنا ذهبى الفم Ioannes Chrysostomus ذى السمعة الذائعة فى الدفاع عن المسيحية، وأسقف القسطنطينية فى أوليات القرن الخامس الميلادى. وقد كتب نيلوس قبل وفاته فى غام ٤٣٠ بقليل رسالة يفند فيها اتهامات البلاغى الوثنى أبوللودوروس Apollodorus الذى عزا هوان روما تحت سنابك خيل الجرمان إلى عدم احترام الرومان للأرباب، كما كتب كيرلس السكندرى دفوعا مطولة ضد رسالة جوليان التى كتبها ضد المسيحيين [٣].

إلا أن ثلاث شخصيات رئيسية احتلت مكانة مرموقة فى الدوائر الفكرية الكنسية، دفاعا عن العقيدة المسيحية، وكان لجهودهم المتواصلة على امتداد القرون الثلاثة من الثالث إلى الخامس دورها الفعال فى مواجهة الكتابات الوثنية؛ فقد اتخذ أوريجن السكندرى من موقعه كرئيس لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، منبراً يحاج به زعماء التيار الوثنى، حتى أكسب المدرسة صفتها التى لازمتها وعرفت بها وهى "مدرسة المدافعين" Schola Apologetica وكان عمله "ضد كلسوس" Contera Celsum الذى وضعه سنة ٢٤٨ فى ثمانية كتب، عملا دفاعياً رد فيه اتهامات ذلك المفكر الوثنى. كما تصدى "أمبروز" Ambrosius أسقف ميلانو لجهود سيماخوس التى بذلها لدى الإمبراطور فالنتينيان الثانى لإعادة مذبح النصر إلى مبنى السناتو الرومانى، كما أسلفنا. وكتب فى هذا السبيل عددا من الرسائل وجهها إلى الإمبراطور نفسه [٤]، والإمبراطور يوجنيوس [٥] Eugenius من بعده،

(1) Attwater (D.) The Penguin Dictionary of Saints, p. 96.
(2) HIERONIMUS, De viris illustribus, 53
(3) Attwater, P. D. S. pp. 245 - 246
(4) AMBROSIUS, Ad Valentinianum Imperatorem, epistolae XVII, XXI.
(5) AMBROSIUS, Ad Eugenium Imperatorem, epistola LVII.

تعد هي الأخرى في مجموعها قطعة أدبية رائعة تخلفت عن أخريات سني القرن الرابع الميلادي [١]. وشهد القرن التالي محارباً صلباً عنيداً ضد الوثنيين واتهاماتهم هو "أوغسطين" Augustinus أسقف مدينة "هبو" Hippo في نوميديا [إيونة حاليا في الجزائر] والذي يعد أشهر آباء الكنيسة اللاتينية على الإطلاق في هذه القرون الباكرة. وقد أزعجه كثيراً الاتهامات العنيفة والسخرية اللاذعة التي أطلقها الوثنيون عقب سقوط روما في يد الاريك الجرماني سنـــة ٤١٠، فشرع قلمه ليخط لنا واحداً من أعظم الكتب التي عرفها عالم المسيحية حتى يومنا هذا هو "مدينة الله" [٢] De Civitate Dei وشن فيه هجوماً عنيفاً على الأرباب وعبادتها، ورد التهمة بمثلها فاعتبرها المسئولة عن انهيار روما وما آل إليه مصيرها من الضياع، وذلك في الكتب العشرة الأولى من هذا المؤلف الضخم[٣]. ولا شك أن التجربة الذاتية التي مر بها أوغسطين متنقلاً بين الوثنية والمانوية والأفلاطونية المحدثة، إلى أن آوى إلى المسيحية [٤] قد أفادته كثيراً في عرضه الرائع لنقائص الوثنية وعجزّ أربابها.

هكذا كان التيار الوثني الذي ساد مصر في عصرها البيزنطي يمثل حتى القرن السادس الميلادي قوة لا يستهان بها، سواء في مصر أو في خارجها داخل الإمبراطورية، فلم تكن مصر أبداً بمعزل عن التيارات الفكرية السائدة آنذاك. ونستدل على قوة هذا التيار من الكتابات التي خلفها المثقفون الوثنيون أو حتى خصومهم من المسيحيين الذين تصدوا للدفاع عن الدين الجديد ضد الوثنية القديمة. وكانت الطبقة الأرستقراطية التي تضم أعضاء مجلس السناتو الروماني وكبار القادة العسكريين وأصحاب الوظائف المدنية الكبيرة، الذين ربطوا بين مكانتهم الاجتماعية والتقاليد الرومانية والتراث القديم الذي تمثل الأرباب واجهته الأساسية. وقد شاركت الجموع من العامة هذه الأرستقراطية حفاظها على العبادة الوثنية القديمة ولكن بمفهوم آخر يختلف عن تلك الطبقة، وهو محاولة الشعور بالأمان

---

(١) لمـــزيد من التفاصيل عن هذه الرسائل ونصوصها، راجع .. رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الرابع ص ص ١٦٥ – ٢٠٢.

(2) Rand (E. K.), Founders of the Middle Ages, New York, 1957, pp. 266 et sqq; Laistner, Thought and letter in the Western Europe 500 – 900, New York 1957, p. 55.

(3) AUGUSTINUS, The City od God, translated by Marcus Dods, in 2 Vols. Edinburgh 1949 Vol. I, pp. 1 – 435.

وراجع Paolucci (H.) The Political writings of st. Augustine, Indiana 1962

(4) AUGUSTINUS, The Confessions, translated by Rex Warner, U. S. A. 1963.

النفسى فى ظل مجتمع غرق فى الماديات حتى أذنيه، وراح أغنياؤه يزدادون ثراء، وفقراؤه يزدادون تعاسة وفاقة، ومن ثم سعى هؤلاء الجموع إلى التعلق بعبادات أنثوية مثل إيزيس المصرية وكيبيلى الفريجية بعد أن وجدوا فى أسطورتيهما نوعاً من جوانب الحنان الإنسانى والأمل فى حياة متجددة أكثر سعادة بعد الموت.

وإذا كانت الأرستقراطية قد آوت إلى الرضى بالأرباب الرومانية وتراث الأسلاف، وآنست الجموع من العبادات الشرقية، والأنثوية خاصة، راحة وأملا، فإن خاصة المثقفين راحوا يبحثون عن عزائهم وسلواهم فى الفلسفة التى تحولت الآن – وعلى يد المدرسة السكندرية بصورة قاطعة – من فلسفة عقل نظرى إلى فلسفة عقل عملى، ثم فى النهاية إلى فلسفة دينية وتفكيراً دينياً [١] وهو تحول طبيعى فى عصر كان الدين فيه يستأثر شيئاً فشيئاً بالكثير جدا من عقول البشر وطاقاتهم. ولم يعد موضوع الفلسفة البحث فى الوجود والكون وما وراء الطبيعة، بل أمسى محاولة إيجاد قواعد للسلوك والعمل، أى الإنصراف عن النظر الفلسفى الصرف والتفكير المجرد، إلى الأخلاق العملية والسلوك [٢].

ويعلل الدكتور نجيب بلدى هذا التحول بعاملين أولهما أن العقل اليونانى قد أدركه التعب بعد هذه القرون الطويلة من البحث الفلسفى الذى يمتد فى الماضى إلى سقراط، والثانى هو احتياج النفوس الآن إلى إيمان يضفى عليها الحياة، ولم يكن لهذا الاحتياج أن يبلغ مرتبة التعبير الصريح، ويبحث عن الرضى فى الدين والوحى، إن لم تكن العقول قد لمحت ولو عن بعد هذه الأديان والمعتقدات والشعائر التى تهب أصحابها بعض الرضى على الأقل، ومن ثم يصح القول إن اختلاط اليونان بالشرق وبالتفكير الشرقى، هو الذى أدى إلى الشعور بهذا الاحتياج، وهو الذى قاد فى النهاية إلى الفلسفة الدينية [٣].

---

(١) نجيب بلدى، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، الإسكندرية ١٩٦٢، ص ١٠٢.

(٢) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ص ٦–٧.

(٣) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص ص ١٠٢ – ١٠٣.

على هذا النحو نجد أنفسنا أمام التيار الثانى من التيارات الفكرية فى مصر إبان العصر البيزنطى، ألا وهو التيار الفلسفى. وفى هذا الميدان كانت الإسكندرية صاحبة الكعب الأعلى بلا منازع. فمدرستها الشهيرة جذبت إليها الكثيرين من أبناء العالم اليونانى، مفكرين وأساتذة وطلابا وكان لها دورها الكبير الرائد فى الفكر الإنسانى السائد، وهى وإن تميزت بطابعها الأفلاطونى إلا أن هذا لا ينفى وجود اتجاهات فلسفية أخرى عديدة مثل الهرمسية والرواقية والفيثاغورية الجديدة، ثم الأفلاطونية المحدثة التى أصبحت علما عليها خلال العصر البيزنطى، رغم أن المدرسة الأخيرة هذه لم تقم فيها - وإن كان صاحبها أفلوطين Plotiuns ينتمى إليها - وإنما قامت فى روما.

وكان لفلسفة الإسكندرية طابعها الخاص خلال العصر الرومانى - البيزنطى؛ فالفلاسفة اليونان الأوائل كانوا يبدأون بمناقشة مختلف الآراء، ثم يوجهون المناقشة والتجربة الإنسانية ومختلف الدراسات إلى حكمة هى نظر ومشاهدة فحسب، أما الرواقيون والأبيقوريون فكانوا يهدفون إلى حكمة عملية أفلاطونية، تتحقق بها وفيها الفضيلة والسعادة وتتحدان، أما مفكرو العصر السكندرى فهم يهدفون إلى حكمة إلهية دينية تحقق خلاص الإنسان باتحاده بالإله، مبدأ وجوده وحياته (١).

اختلطت الفلسفة إذن واصطبغت بالدين والوحى، وارتبطت بهما إلى حد امتصاص الدين والوحى لها، وإلى حد اتخاذها الدين والوحى طريقاً للإعلان بحقائقها وأصولها، وللبحث أيضاً عن تلك الحقائق والأصول، إيماناً إذن وصلاة ودعاء، ثم اختلاط للدين والفلسفة بالعلم معاً، وخاصة علم الطبيعة فى صفته التجريبية وليس الرياضية، إذ دخل منذ القرن الثانى قبل الميلاد تحت تأثير الفلسفة الرواقية، هذا بالإضافة إلى علمى التنجيم والكيمياء، وبدا هذا واضحاً جداً فى القرن الثانى الميلادى (٢). ولا شك أن هذا كان راجعاً فى المقام الأول إلى الامتزاج والتفاعل الذى حدث بين الفكر اليونانى والفكر الشرقى ممثلاً فى حضارات هذا الشرق القديم، الذى حاول الاسكندر أن ينقل إليه ثقافة اليونان

---

(١) نجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق ص ص ٩٩ - ١٠١.

ولسانهم عن طريق المدن التى أنشأها فى رحلته العسكرية إلى الشرق، وحملت اسمه وكان أشهرها إسكندرية مصر. ولما كانت هذه الـ "اسكندريات" قد زرعت فى وسط حضارات عريقة سبقت الحضارة اليونانية، كان لابد أن يكون هناك تفاعل بين هذه الثقافات المختلفة، إن لم يكن طغياناً للثقافات الشرقية على اليونانية فى كثير من الأحيان، وإن غدا اللسان اليونانى معبراً عن هذا الفكر على امتداد ثمانية قرون تشمل العصرين الهللنستى (القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد) والرومانى الإمبراطورى (القرون الخمسة الأولى بعد ميلاد المسيح).

وكانت الأفكار الهرمسية التى ذاعت فى القرن الثانى الميلادى خير من يمثل هذا الاتجاه الفلسفى، وهى تنسب إلى الإله المصرى "تحوت" إله الحكمة والفنون، الذى قرنه اليونان بإلههم "هرمس". ورغم أن كل المأثورات التى تنسب إلى "هرمس - تحوت"جاءت كلها باليونانية، إلا أنها تعكس حكمة المصريين القدماء وأسرارهم الخفية (١)، وقد صاغها - على أرجح الآراء(٢) - مثقفون يونان تمصروا بحكم إقامتهم الدائمة فى مصر، واتصلوا بالكهنة المصريين وتعلموا منهم الكثير وعرفوا كيف يصوغون هذه الآراء فى قالب مصرى شرقى بلسان يونانى.

ودون أن نخوض فى التفاصيل الدقيقة لهذه الآراء، فإنه يكفينا القول هنا إن حكمة الهرامسة وغيرهم من السابقين عليهم كالرواقيين والأبيقوريين، واللاحقين لهم كالأفلاطونيين المحدثين، هى حكمة مرتبطة فى أسلوبها وجوها الروحى بالأديان التى سادت حوضى البحر المتوسط فى ذلك الوقت، من وثنية ويهودية ومسيحية، نعنى أديان الخلاص. غير أننا نجد التأثير الأفلاطونى واضحاً جداً فيما يتعلق بمسألة الخلاص هذه، فالنفس قد سقطت إلى عالمنا هذا وعليها أن تعمل بأسرع ما تستطيع على الصعود إلى العالم العلوى، وذلك بإماتة البدن، والنأى عن

---

(١) أشارت كثير من كتابات العصور الوسطى وعصر النهضة إلى الآداب الهرمسية، وأصبح ينظر إليها الآن باعتبارها مصدراً هاماً من مصادر التاريخ المبكر للإمبراطورية الرومانية حيث تشير الدراسات إلى أن هذه الآداب الهرمسية تعود فى كتابتها إلى القرن الرابع الميلادى. راجع Lexicon universal . Encycolopedia, Vol, X p. 142

(٢) نجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ٩٨.

العالم والأجسام والمحسوسات، فهى قد جعلت لتتأمل الله، مُبدء العالم وخالقه، الخير المطلق، ومن ثم فسقوطها إثم وعليها أن تتطهر من هذا الإثم، ولن يتأتى ذلك إلا عن طريق قهر الجسد للخلاص من سجنه المادى.

ولكن السقوط ليس إثماً كاملاً ولا شراً مطلقاً لأنه كان أمرا لا مفر منه، وأن الإله قد سمح به بما قد ينجم عنه من خير، وأن الإنسان وإن تدهور وانحط عند سقوطه، ليستطيع بعد ذلك عمل بعض الخير فى هذا العالم، فليس العالم المخلوق كله شراً مادام يحمل شيئاً من معالم الإله، وعلى هذا النحو يتفق الهرامسة مع الفلسفة اليونانية برمتها كما نجدها عن أفلاطون وأرسطو المتأثر بالأفلاطونية، والرواقيون والأفلاطونيين المحدثين، إنهم يتفقون جميعاً فى اعتبار العالم كله وجوداً تغلب عليه صفات النظام والخير والجمال. وخلاصة القول إن التفكير الهرمسى كله تعبير مباشر أو غير مباشر عن تقوى صادقة تأخذ بالنفس وتملأها كلها وتوجهها نحو الحضور الإلهى. كان من بين أقوالهم "أينما سرت، جاء الإله للقائك ومثل أمامك، حتى فى المكان الذى لا تنتظره فيه، وحتى فى اللحظة التى لا تتوقعه عندها، نائما كنت أو مستيقظاً، فى البحر أو على البر، فى الليل أو فى النهار، متكلماً أو صامتاً، إذ لا يوجد شىء إلا كان هو" (١).

ورغم أن الهرمسية تستمد أصولها من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية بوجه خاص، إلا أننا لا نستبعد أبداً وجود التأثيرات المصرية القديمة فى هذه الأصول، خاصة وأنها قد نحت منحى صوفياً شرقياً شأن الفلسفات الأخرى التى سادت عالم البحر المتوسط فى تلك الفترة. وإذا تأملنا النص السابق من أقوال الهرامسة، وعدنا به القهقرى إلى ترنيمة كان يُناجى بها الإله المصرى العالمى "آتون" لوجدنا تشابهاً واضحاً فيما بينهما (٢) تقول المناجاة:

"أنت تبزغ بجمالك فى أفق السماء .. أنت يا "آتون" الحى الذى كنت فى أزلية الحياة تملأ كل البلاد بجمالك .. أنت جميل وعظيم ومتلألىء ومشرق فوق

---

(١) للوقوف على حقائق الفكر الهرمسى عن الله والنفس والخلق والخلاص، راجع. نجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ص ٩٥- ١٣٠.

(٢) برستد (ج. هـ) فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، القاهرة بدون تاريخ، ص ص ٣٠١ - ٣١١.

ل أرض، وأشعتك تحيط بالأرضين حتى نهاية جميع مخلوقاتك .. أنت "آتون" شمس) النهار فوق الأرض .. جميع العيون تراك تجاهها .. إيه أيها الإله .. خالق ل أرض، وبارئ كل من عليها .. عندما تشرق فإن عيونهم ترى من خلالك. شعتك تضيء كل العالم، وينشرح بسبب رؤيتك كل قلب .. ويكون جميع الكون ى عيد .. آلاف الألوف من الأنفس موجودة فيك لتحفظها حية".

ولم تكن الهرمسية وحدها هى التى نحت هذا المنحى الصوفى، بل أصبحت هذه السمة التى طبعت بها الفلسفة اليونانية فى العصر الرومانى، نتيجة تأثرها الواضح بالثقافات الشرقية، كما أن المذاهب الفلسفية تداخلت أفكارها، ولم يعد من السهل التمييز بحدود واضحة المعالم بين هذه الفلسفة وتلك، فأصبح لدينا أرسطية أفلاطونية، ورواقية أفلاطونية، وهرمسية جمعت بين هذه جميعها وإن مالت فيها كفة الأفلاطونية. وإذا كان الفيلسوف الرواقى بوسيدونيوس الأبامى Posedionius of Apamea (قرب أنطاكية) فى القرن الأول قبل الميلاد، قد قام بمحاولة التوفيق بين تلك التيارات الفكرية، مع المناداة فى الوقت نفسه بالثقة فى ديانة شرقية، فإن هذا الاتجاه التوفيقى قد بلغ غايته فى القرن الثالث الميلادى على يد المدرسة الأفلاطونية المحدثة التى أسسها أفلوطين السكندرى، الذى استوعب هذه الأفكار الفلسفية الهللينية المعروفة ونسجها فى وحدة واحدة. ولقد كان يؤمن بأن مهمة الفيلسوف الأولى تقوم على التطلع والتأمل الذى غايته وذروته التجربة الصوفية المتمثلة فى وحدة النفس البشرية مع الله (١).

وكانت الرواقية Stoicism هى أكثر المذاهب الفلسفية تأثراً بالثقافات الشرقية، والغاية من الفلسفة عند الرواقيين أن تكون فلسفة عملية؛ ذلك أن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة على أنها الأخلاق، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هى أن يفعل الإنسان وفقاً لقوانين العقل، وفى سيره بمقتضى العقل إنما يسير طبقاً لقوانين الطبيعة. والمهم فى هذا كله، والغاية التى تسعى إليها كل فلسفة فى نظرهم هى أن تضع قوانين للسلوك الإنسانى الخير، ولهذا فإن أجزاء الفلسفة هى فى الواقع، أجزاء الفضيلة، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة، وما فروع الفلسفة

---

(١) توينبى، الحضارة الهلينية، ص ٢٤٠.

المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة، الغاية إذن من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التى يجب على الإنسان أن يتحلى بها (١). إذ أن الفضيلة هى الخير الأوحد فى حياة الإنسان الفرد، وهى قائمة فى الإرادة، فكل ما هو خير حقاً أو شر حقاً فى حياة الإنسان، يتوقف عليه هو نفسه، ولذلك فلكل إنسان مطلق الحرية، على أن يحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية، ويخطىء من يظن أن هذه الشهوات لها السيادة، أما الحكيم صاحب الأحكام الصادقة، فهو المتحكم فى مصير نفسه فيما يتعلق بكل ماله قيمة فى رأيه، وذلك لأنه لا تستطيع قوة خارجية أن تسلبة فضيلته (٢). والرواقى لا يرى أنه فاضل لكى يفعل خيراً، بل هو يفعل الخير لكى يكون فاضلاً (٣).

وكلما تقدم العمر بالعصر الرومانى خلال القرون الأولى، فإن الرواقية كانت تتجه إلى الناحية العملية، أى الحكمة العملية فى الحياة، وانصرفت تدريجياً عن الأسس النظرية الأولى التى قامت عليها الأخلاق الرواقية، وكان أشهر من يمثلها "سنكا" (٣ق.م – ٦٥م) وابيكتاتوس (حوالى ٦٠م – ١٠٠م) وماركوس أوريليوس(٤) الإمبراطور الرومانى (١٦١–١٨٠). وقد أخذوا بالناحية العملية التى وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة، فقد كان الرومانى يطلب من الفلسفة عموما فى هذا الظرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره. لقد كان ينظر إلى الفيلسوف بوصفه قائداً للضمير وموجها له، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملى الصرف (٥) ، ولم يكن غريباً أيضاً أن يعتبر الرواقيون الرومان كل الدراسات النظرية تابعة للأخلاق. وهم فى ذلك لم يكونوا بعيدين عن "زينون" مؤسس الرواقية الذى كان يقول إن الفلسفة كالبستان، المنطق جدرانه، والفيزيقيا أشجاره، والأخلاق ثماره (٦).

(١) لمزيد من التفاصيل عن الرواقية، راجع ، عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة ١٩٧١؛ عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ص ١١ – ١٢.
(٢) رسل (ب) تاريخ الفلسفة الغربية، نقله إلى العربية فى ثلاثة أجزاء زكى نجيب محمود، الجزء الأول، القاهرة ١٩٧٨، ص ٣٧٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٧٨.
(٤) عن رواقية هؤلاء الثلاثة، راجع، رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، حـ ١ ص ص ٣٨٤ – ٣٩٣.
(٥) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ٤٩.
(٦) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، حـ١ ص ٣٨١.

لم يكن المذهب الرواقى بالضرورة ديناً رغم أنه قد يأخذ شكلاً دينيا قوياً، ولم يكن نظاماً فلسفياً لأن شراحه من الرومان لم يؤكدوا هذه الوجهة إلا تأكيدا طفيفاً، فقد أضفى الرومان طابعهم على ما اقتبسوه من الرواقية الإغريقية. ومن ثم فالمذهب الرواقى كان نتيجة التفاعل بين الفكر اليونانى والثقافات الشرقية. وأخذت الفلسفة تشتغل بصفة متزايدة بالمسائل التى تمس السلوك اليومى للرجل العادى. ولما كان الشرق ميالا دائماً إلى إقامة الأخلاق، كان اهتمام المذهب الرواقى الرومانى بإرساء مجموعة ضخمة من القواعد أو القوانين الخاصة بالسلوك الأخلاقى (١) .

وإلى جانب الرواقية كانت هناك أيضاً "الغنوصية" Gnosticism التى تقع فى مكان وسط بين الفلسفة والمسيحية، وتستمد اسمها من الكلمة اليونانية gnosis أى المعرفة". وقد ذاعت آراؤها فى القرن الثانى الميلادى، وإن كانت لها جذور يهودية من قبل، وآمن أصحابها أن لديهم "معرفة" خاصة أو "لدنية" تسمو على إيمان الكنيسة. والحقيقة أن هذه "المعرفة" بطبيعة الإنسان وقدره خاصة الإنسان "الغنوصى"، قائمة على وحى أو إلهام حقيقى حول أصل الكون، يفسر كيفية وجود الشر، وكيف السبيل إلى الخلاص منه. وكانت فحوى "الإنجيل الغنوصى" فى جوهرها محاولة لإيقاظ الروح من سباتها العميق، وجعلها "عارفة" بقضائها الذى دعيت إليه (٢).

والغنوصية خليط عجيب من الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وأفكار من الفلسفات اليونانية المختلفة والثقافات الشرقية، فى محاولة لإيجاد "أدرية" أو "معرفة" بالإيمان، عن طريق تقديم عقيدة عن الله، والتجسد، وأصول الشر، والخلاص لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم أناساً غير عاديين، أو بتعبير آخر، أسمى من المسيحيين .. وقد نظر الغنوصيون إلى العالم المادى باعتباره مغايراً تماماً للإله الأعلى أو الخير المطلق. ومن ثم فإن الإثنينية، الله والمادة، كانت من أهم سمات الغنوصية، وإن لم تقترب كثيراً من المانوية. وملئت الهوة الواسعة بين الله والمادة من جانب "الأدريين" أو"الغنوصيين" بسلسلة من الكائنات الفيضية والوسطاء

---

(١) بارو، الرومان، ص ١٦٤.

(2) Chadwick, Early Church, p. 35.

بحيث يجد المسيح له مكاناً بينها، وتتم عملية الفيض بالعودة إلى الله ثانية عن طريق الخلاص [١] .

ويذهب الغنوصيون إلى الإيمان بأن المسيح مجرد إنسان من بنى البشر، وأن "ابن الله" قد هبط عليه عند تعميده، ثم تركه ساعة الآلام، ويستندون فى ذلك إلى ما جاء فى إنجيل مرقص (٣٤/١٥) "إلهى إلهى لماذا تركتنى"، ويرون أنه مما لا يجوز "بابن الله" أن يولد وأن يكون رضيعاً، وبالأحرى لا يليق أن يموت على الصليب، ومن ثم فإن هذه الأشياء حدثت لـ "يسوع" الإنسان وليس لـ"ابن الله" السماوى [٢]. ولذا فإن آباء المسيحية كانوا يرون فى الغنوصية خطراً أشد من الوثنية أو الفرق الأخرى التى نعتوها بالهرطقة.

ورغم الاختلافات الواسعة أو البسيطة التى كانت قائمة بين هذه التيارات الفكرية العديدة، الأفلاطونية، والأرسطية الأفلاطونية، والرواقية، أو الرواقية فى شكلها الرومانى، والهرمسية، والغنوصية، والأفلاطونية المحدثة، والمسيحية، ومحاولة كل منها التأكيد على أن لديها وحدها دون غيرها. الصيغة الحقة التى يمكن عن طريقها فقط خلاص الروح، إلا أنها جميعاً كانت تقوم على أساس حياة نسكية تهدف فى جوهرها إلى إماتة الجسد، وكبح جماح شهواته حتى تتحرر الروح من سجنها المادى.

ووسط هذه التيارات العديدة التى سادت النصف اليونانى من الإمبراطورية الرومانية، وكانت الإسكندرية ميدانها الوسيع بحكم تكوينها الفلسفى الذى يعود إلى النصف الأخير من القرن الثالث قبل الميلاد، نجد الفيلسوف الأفلاطونى آمونيوس ساكاس Ammonius Saccas (١٧٤-٢٤٣) الذى يصفه القديس جيروم [٣] بأنه "رجل الإسكندرية والفيلسوف المقتدر"، الذى ترك عدداً من المؤلفات، كان من بينها" التناغم بين موسى ويسوع" و"القوانين الإنجيلية". ويقدم جيروم ذلك فى معرض دفاعه عن آمونيوس باعتباره مسيحياً ظل على مسيحيته حتى وفاته، ولم يتحول عنها إلى الوثنية كما يقول بورفيريوس Porphyrius أحد رجالات

---

(1) **Copleston (F.), A history of Philosophy Vol. 2 part 1, New York 1962, p. 35.**

(٢) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، حـ٢ ص ٣٨.

(3) **HIER. Vir ill. 55.**

الأفلاطونية المحدثة. وجيروم هنا يتابع المؤرخ الكنسى يوسيبيوس القيسارى فيما كتبه عن آمونيوس [1]. ويبدو أن الأمر قد اختلط على شيخ مؤرخى الكنيسة ومن بعده جيروم، فقرنوا بينه وبين أحد رجال المسيحية الذى كان يحمل نفس الاسم [2] لأن ما ذكره تلميذه الأثير أفلوطين عنه لايشير مطلقاً إلى أن أستاذه بقى على المسيحية أو كتب فيها، وليس فيما خلفه أوريجن السكندرى من كتابات كثيرة شىء يدل على أن معلمه آمونيوس ظل مسيحياً، ولو أن شيئاً كهذا كان قائماً لما غفل عنه أستاذ اللاهوت السكندرى.

وآمونيوس ساكاس سكندرى المولد والإقامة، راقى التعليم نبيل الثقافة، يأخذ بالألباب وهو يلقى دروسه، تخرج على يديه كثيرون، كان أشدهم نبوغاً أفلوطين الفيلسوف زعيم الأفلاطونية المحدثة، وأوريجن اللاهوتى عميد مدرسة الإسكندرية اللاهوتية. ومن الواضح أن آمونيوس الذى أخذ الكثير عن أستاذه "نومنيوس" Numenius كان متحمساً للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وكانت هذه المحاولة هى القاعدة التى بنت عليها الأفلاطونية المحدثة فكرها الانتقائى، وفى الوقت نفسه كانت دروسه تتضمن العناصر الدينية والصوفية، التى كانت ظاهرة بصورة واضحة عند كل تلاميذه، والتى لعبت دورا رئيسياً فى الأفلاطونية المحدثة [3]. ولذا يمكن القول إن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء والعامل السائد الذى يطبع بطابعه الخاص هذه الفلسفة، هو التجربة الدينية المفهومة على نحو صوفى. وهذا الطابع الدينى الجديد لا نجده فى الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، ولئن عنى أفلاطون وأرسطو بالدين، ولئن عنى الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية، فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة عندهم فلسفة دينية بالمعنى الذى نريده حينما ننعت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بأنها دينية [4].

وإذا كان آمونيوس ساكاس هو الذى وضع اللبنة الأولى فى هذه الفلسفة، فإن تلميذه أفلوطين السكندرى هو الذى جعلها فكراً قائماً له كيان، وذاع باسمه صيت

---

(1) EUSBIUS, historia ecclesiastica, VI 19.
(2) Ibid. p. 265 n. 2
(3) Ibid. p. 265 n. 2

(٤) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ص ١١٤-١١٥.

معلمه، كما كان لأفلوطين نفسه أتباعه الذين حققوا لفلسفته ولهم شهرة واسعة، كان من بينهم بورفيريوس (ت ٣٠٣) الذى تولى ترتيب أعمال أستاذه وتنظيمها وكتابة سيرة حياته، ويامبليخوس Iamblichus (ت ٣٣٠)، وبروكلوس Proclus فى أخريات القرن الخامس، وداماسكيوس Damascius (ت ٥٣٣)، وقد جذبوا إليهم الكثيرين من المريدين الذين حرصوا على تعلم دروسهم. بينما كان له فى الإسكندرية تلاميذ "وهم كثر، ظلوا على ولائهم لمبادئه حتى القرن السادس الميلادى، وسوف نأتى على ذكر بعض منهم فيما بعد.

وقد نشأ أفلوطين فى صعيد مصر فى مدينة أسيوط Lycopolis وتلقى فيها تعليمه الأول، وظل بها حتى بلغ الثامنة والعشرين من عمره، ولاشك أن هذه الفترة الطويلة التى أمضاها من عمره فى أسيوط، قد تركت أثرها إلى حد ليس بالقليل فى فكر أفلوطين، ثم انتقل إلى الاسكندرية، وأمضى بها عشر سنوات قضاها ملازما للفيسلوف آمونيوس ساكاس، وآخذ عنه الكثير من أفكاره وآرائه التوفيقية. ثم تاقت نفسه إلى استكمال ما بدأه فى أسيوط من الوقوف على أسرار العبادات الشرقية، التى أكمل الجانب المصرى منها، فرحب بالاشتراك فى الحملة التى قادها الإمبراطور "جورديان" على بلاد ما بين النهرين سنة ٢٤٤، إلا أن أمله فى ذلك لم يتحقق، إذ تم اغتيال الإمبراطور على يد جنوده، فقفل أفلوطين راجعاً لا إلى الإسكندرية ولكن إلى روما، حيث أسس بها مدرسته، ووضع بها أسس فلسفته، وظل بها حتى وافته منيته فى عام ٢٧٠ للميلاد.

وفى روما، قريباً من قلب الأحداث فى مدينة الخلود، فتح أفلوطين عينيه على ما كان يعانيه العالم الرومانى آنذاك من انهيار فى كل نواحى الحياة، فقد انحط النظام السياسى، وأصبح الإمبراطور ألعوبة فى يد الجيش الذى تنازعته الأهواء، وتوجه ببصره وحرابه إلى الداخل تاركا الحدود لقدرها، فعاث فيها الفرس فى الشرق والجرمان فى الشمال والغرب، وتوقف دولاب العمل الاقتصادى، ببوار الأراضى الزراعية، وإغلاق المصانع أبوابها، وتدهور الطرق التجارية، وانهيار الأمن، وتحولت أعداد من الفلاحين إلى قطاع طرق ولصوص، وتفشى الأوبئة والطواعين والمجاعات، وفساد الأخلاق وتدنيها وانحلالها، حتى لقد عبر المؤرخ

"جونز" (١) عن ذلك فى عبارة واحدة بليغة حين قال: "لقد ضاع كل شيء". وعرفت هذه الفترة التى امتدت خمسين عاماً (٢٣٥ - ٢٨٤) من التاريخ الرومانى بـ "أزمة القرن الثالث الميلادى".

وتركت هذه الأمور بصماتها واضحة على تفكير أفلوطين، إذ تنحى عن مشاهد الخراب والبؤس فى دنيا الواقع ليتأمل بفكره عالما آخر خالدا، قوامه الخير والجمال، فكان فى ذلك متفقاً أتم الاتفاق مع المفكرين الجادين من أهل عصره، فقد تبدت دنيا الحياة العامة لهم جميعاً، المسيحيين والوثنيين على السواء، خلوا من الأمل، ولم يروا عالما جديراً بالولاء إلا العالم الآخر، وإذا كان هذا عند المسيحى يتمثل فى ملكوت السماوات، فهو عند الأفلاطونى عالم المثل الأزلى الأبدى، فذلك عنده هو العالم الحقيقى بالقياس إلى عالم الظواهر الوهمى (٢). لقد توزع القلق نفوس الناس فى العالم الرومانى من جراء هذه الكوارث التى حاقت به، وغدا الناس وقد تملكهم اليأس، يسعون إلى الخلاص بأى ثمن، ولهذا كان لابد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص، الدور الأكبر فى تشكيل هذا الاتجاه الجديد. وكانت الأحوال الروحية التى يعانيها الناس فى ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجى، إذ هو شر لا خير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به، بل الواجب أن يعزف الإنسان عنه عزوفاً تاماً، وينشد الخلاص فى حقيقة دينية عليا يفنى فيها الإنسان (٣).

ورغم أن أفلوطين أنشأ مدرسته فى روما، إلا أن هذه الأفكار كانت السمة الرئيسية التى ميزت مدرسة الإسكندرية الفلسفية بوجه خاص، ورغم أن أفلوطين كان يعتبر نفسه التلميذ الوفى لأستاذه أفلاطون، وأنه يستمد أفكاره بصفة رئيسية من الفلسفة الأفلاطونية التى كان يقر دائماً أنه لا يستطيع أن يتخلى عن شيء من مبادئها (٤)، ويحمل له احتراماً كبيراً إلى الحد الذى كان يشير إليه بضمير يكتبه بحرف التاج تمييزا له (٥)، رغم كل ذلك إلا أن الأفلاطونية المحدثة راحت تتطور

---

(1) Jones (A. H. M.), Constantine and the Conversion of Europe, London 1948, p. 11.

(٢) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، جـ١ ص ٤١٧.

(٣) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ١١٦.

(4) Knowles (D.), The evolution of Medieval thought, London 1976, pp. 21-22.

(٥) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، جـ ١ ص ٤٢١.

لتصبح تعاليمها مزيجاً من الآراء الأرسطية والرواقية متناغمة مع الأفلاطونية، بل إن فلاسفة الأرسطية الموجودين فى الإسكندرية، فى هذه الفترة المتأخرة من العالم القديم، كانوا يمثلون الأفلاطونية المحدثة شأن قرنائهم فى أثينا. لقد باتت الأفلاطونية المحدثة الآن فلسفة عقيدية، بل إنها كانت كذلك - كما أسلفنا - فى حقيقة أمرها. لقد كانت تسعى إلى فهم الطبيعة اللاهوتية، وإلى وضع لاهوت علمي، وتمارس فى الوقت ذاته التأمل والزهد والصلوات وتوقر الأرباب بصورة فكرية راقية [1]. لقد كانت فلسفة الإسكندرية قبل كل شىء فلسفة دينية إلهية ترجع إلى أفلاطون الإلهى، وبنوع خاص إلى فلسفته الإلهية الدينية، تلك التى عمل على بيانها فى محاورتيه "فيدون" و "طيماوس" [2].

كان أفلوطين مفكراً خلاقاً، وإذا كان يدين بالحب والوفاء لأستاذه أفلاطون، إلا أنه لم يكن مثيراً للغرابة أن يقول بغير ما قال، فأفلاطون قال بعالم معقول فى مقابل العالم المحسوس، أما أفلوطين فقد ميز تماماً بين العالمين عالم المعقول وعالم المحسوس [3]، وعلا بفكرة الأول أو "المبدأ" علواً كبيراً أو علواً مطلقاً، الأول فى القمة ويليه "العقل الأول" ثم بقية العقول، وعلى الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلى بين الأول وبقية المعقولات، فإن هناك مع ذلك هوة غير معبورة، أى علواً مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات. هناك إذن عالمان، المعقول والمحسوس، وفى باب المعقولات ثلاثة مبادىء، أو بتعبير آخر .. ثلاثة أقانيم، الله والعقل (أو الروح) والنفس. والله هو الأول الواحد المبدع اللامتناهى، والعقل صور الأشياء الموجودة، والنفس هى ما يتم به تحقق الصور فى المحسوسات [4].

---

(1) Cameron (A.), The Meditrranean World in Late Antiquity, Ad. 395 – 600, London 1993, p. 133.

(٢) نجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ٦٢. وعن محاورات أفلاطون، راجع، عزت قرنى، فيدون، القاهرة ١٩٧٣.

(3) Knowles, Medieval thought, p. 24

(٤) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ١٢٤.

وهذا الثالوت المقدس عند أفلوطين، الواحد والعقل (أو الروح) [1]، والنفس
ثل فكر أفلوطين الفلسفى. فـ "الواحد" يسميه أحياناً بـ "الله" وأحياناً بـ"الخير"،
يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالا فى الوحدة أو فى الكمال، وعلى الأخص
ى الوحدة، التى هى الأساس فى نظرية الله عند أفلوطين. "الواحد كامل لأنه لا
حث عن شىء وليس بحاجة إلى شىء، ولأنه كامل كمالاً مطلقاً يفوق كل تصور
هو قدرة خارقة، فبينما هو بغير مكان لا يخلو منه مكان. الواحد مستحيل على
تعريف، وأنت أصدق فى وصفه إذا التزمت الصمت منك إذا استخدمت عدداً
بيراً من الألفاظ كائنة ما كانت. الواحد لا يمكن أن يتقوقع داخل ذاته، وإبداعه
حدث بالضرورة. وهكذا يبدع الإله الوجود بالفيض. وجوهر عملية الفيض إذن
و الكمال المطلق للواحد، ذلك الكمال الذى من فرط لانهائيته يصدر عنه غيره
الضرورة. ومن جانب آخر فإن عملية الفيض والتى تعنى ضرورة الإيجاد أو
لخلق، أساسها عملية أخرى هى التأمل، حيث أن أول ما يفيض عنه الإله
(المطلق) (الواحد) هو الحياة اللامحدودة، التى ما أن تفيض حتى ترتد إليه وتتأمله
تتخذه لها حداً وصورة، وتصبح آنذاك كائناً معيناً ذا كثرة فى وحدة هـى "العقل"
و الروح" [2]. ففكرة الخلق عند أفلوطين لا تتم هنا على أساس وجود ضرورة
منطقية، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال، وصدور الأشياء عن هذا الكمال [3].

العقل إذن، الأقنوم الثانى فى ثالوث أفلوطين، هو صورة الواحد، فكأن التأمل هنا هو المرادف للإيجاد أو الخلق، حيث صدر العقل عن المطلق نتيجة التأمل، وهذا العقل هو فى الآن نفسه وجود، بمعنى أن الفكر والوجود شىء واحد فى الوجود الصادر عن الأول، فهذا الثانى هو عقل من ناحية، من حيث إن الأول معقول له وهو عاقل له، إذ هو يتأمل الأول ويكون من صفات الأول أنه معقول وليس عاقلاً [4] .

---

(١) راجـع مـا يذهب إليه رسل من تفضيل استخدام "الروح" بدلاً من "العقل" الأقنوم الثانى، تاريخ الفلسفة الغربية جـ ١ ص ٤٢٣.
(٢) مصطفى النشار، أفلوطين فيلسوفاً مصرياً ، ص ١٢ – ١٣.
(٣) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ١٣١.
(٤) المرجع السابق، ص ١٣٤؛ مصطفى النشار، أفلوطين، ص ص ١٢ – ١٣.

والنفس أيضاً، الأقنوم الثالث، تصدر عن العقل نتيجة تأمله المطلق، وللنفس جانبان، جانب باطني يمس العقل، وجانب آخر يواجه العالم الخارجى، نعنى كائنات العالم المحسوس التى نشأت نتيجة تأمل الوجود الأدنى للنفس أو ما يسميه أفلوطين "مبدأ الطبيعية"، ويرد أفلوطين على الغنوصيين أقوالهم حول العالم المحسوس إذ يرون فيه شراً محضاً، ويقول إن العالم المرئى جميل وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما فى الأمر أنه أقل خيرية من العالم العقلى. و"النفس" حين تخلق العالم المادى، فإنما تخلقه وفق ما علق بذاكراتها عن الإلهى، وليست تخلقه بسبب هبوطها، فهو يرى أن عالم الحس يبلغ من الكمال كل ما يمكن لعالم محسوس أن يبلغه، ويدرك أقوى الإدراك ما فى المحسوسات من جمال، يقول فى التاسوع الثانى: "من ذا الذى يمكنه أن يدرك حقاً ما فى "العالم العقلى" من تناغم، ثم لا يستطيع - إذا كان له ميل إلى الموسيقى - أن يدرك ما فى الأصوات المحسوسة من مثل هذا التوافق النغمى؟ أين هذا العالم بالهندسة أو بالحساب، الذى لا يجد متعة فى التماثل والتطابق ومبادئ النظام التى يمكن إدراكها فى الأشياء المرئية؟ بل انظر إلى الصور مثلاً، فإن أولئك الذين ينظرون بحواسهم الجسدية إلى نتاج الفن فى عالم التصوير، لا يرون الشيء الواحد بطريقة واحدة لا ثانية لها، بل إنهم ليتأثرون تأثراً عميقاً حين يرون فى الأشياء التى رسمت أمام أعينهم، صورا تمثل ما هو كائن فى المثال العقلى، وعلى ذلك تراهم يتذكرون الحقيقة بما يرون، وهذه هى النفس التى ينشأ عنها الحب، فإذا ما رأى إنسان منظر "الجمال" قد تمثل فى صورة رائعة على أحد الوجوه، ثم انتقل عقله بفضل ما رأى، انتقالاً سريعاً إلى ذلك "العالم" الآخر، فلن يعد ذلك بعثرة مسرفة للجمال فى عالم الحس. هذا النظام الفسيح الأرجاء، هذه الصورة التى تنم عنها النجوم رغم بعدها الشاسع، يستحيل على إنسان أن يكون من بلادة الحواس وجحود القلب بحيث لا يحمله ما يراه فى دنيا الحس إلى تذكر ما كان رآه فى "العالم" الآخر، وحيث لا تأخذه الرهبة المهيبة حين يملأ فكره هذا كله. هذا الشيء العظيم الذى نبع من مصادر العظمة، فإذا لم يستجب إنسان لعالمى الحس على هذا النحو، كان معنى ذلك أنه لم يسبر غور هذا العالم، ولم يرقظ ذلك العالم الآخر" [1] .

(١) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، حـ١ ص ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

ويقدم الدكتور مصطفى النشار رأياً له وجاهته فيما يتعلق بفكرة التأمل عند أفلوطين، إذ يعود بها إلى جذور بعيدة في الديانة المصرية القديمة، تتمثل في الأسطورة "المنفية" أي التي تنسب إلى مدينة منف، حول تفسير نشأة العالم عن الإله "بتاح" الذي كان لسان الآلهة وقلبهم، حيث يقول كهنة منف "إنه القلب الذي يسبب ظهور كل رأي يتم، أما اللسان فهو الذي يعلن ما يفكر فيه القلب. وهكذا تم تشكيل جميع الآلهة. لقد ظهر النظام الإلهي بواسطة ما فكر فيه القلب وما أمر به اللسان. ويعلق الدكتور النشار على ذلك بقوله "إن هذه الأسطورة التي يرجع تاريخها لقرون طويلة قبل نشأة الفلسفة اليونانية، تبين أن ثمة عقلاً مسيطراً خالقاً، تصور مظاهر الطبيعة ثم أبدعها عن طريق ذلك التعقل وهذا التأمل، ولعل هذا النص يعبر بوضوح عن فكرة أفلوطين القائلة بأن كل الموجودات تصدر عن التأمل [١].

وقد لا يبعد هذا الرأي عن الحقيقة، رغم ما يذكره نفر من الدارسين من أن فلسفة أفلوطين كانت يونانية خالصة، إلا أننا نلمس الأثر الشرقي أيضاً بادياً فيها، بنزعتها الدينية، واتجاهاتها الصوفية، ولم لا يوضع هذا الرأي موضع الاهتمام، خاصة وأن أفلوطين قد أمضى فترة شبابه وتكوينه العقلي المبكر طيلة ثمانية وعشرين عاماً في صعيد مصر، في أسيوط، ودارت برأسه أفكار الاتجاه إلى الشرق، وإن كان ذلك لم يتوفر له بعد فشل حملة الإمبراطور جورديان. مما حدا بالدكتور عبد الرحمن بدوي [٢] إلى التعليق على فلسفة أفلوطين بقوله "إننا نجد أنفسنا في عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذي ألفناه في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح ... إذ يمثل أفلوطين في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية، إن كان لنا أن نقول إنه يمثل الروح اليونانية في شيء".

---

(١) مصطفى النشار، أفلوطين، ص ص ١٤ – ١٥؛ ويلسون (ج) الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخري، القاهرة بدون تاريخ ، ص ص ١٢٢ – ١٣٠؛ برستد، فجر الضمير، ص ٥٣ وما بعدها؛ عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، القاهرة ١٩٧٦، ص ص ٨٨ – ٨٩.

(٢) خريف الفكر اليوناني، ص ١٥٠. ولعل الفكرة التي يدعو إليها المفكر مارتن برنال في موسوعته "أثينا السوداء" تحمل هذه الآراء وتدعم هذا الاتجاه الذي يبرز الأثر البارز الذي تركته مصر على الحضارة الاغريقية.

أما ديفيد نولز [1] David Knowels وبرتراند رسل Bertrand Russel [2] فيتفقان على أن أفلوطين يمثل لوناً من النظر الفلسفى يفضل فيه أى فيلسوف آخر، فالحكم على البناء الفلسفى المعين بالأهمية يعود لأسباب مختلفة أهمها وأبرزها أن يُظن به الصدق، وإن كان ليس هو الحسنة الوحيدة التى توصف بها ميتافيزيقا معينة، إذ قد يكون لها جمال، وهذا ما نجده عند أفلوطين، إذ له فقرات تذكرنا بالمقطوعات الأخيرة من "فردوس" دانتى فى الكوميديا الإلهية. إن أفلوطين يحتل مكانة عالية جدا بين الذين كانوا فى حياتهم أشقياء بالمعنى الدنيوى للكلمة، لكنهم صمموا تصميماً قاطعاً على أن يلتمسوا سعادة أسمى فى عالم التفكير النظرى، ولا يعنى ذلك التقليل من شأن مزاياه العقلية الخالصة، فقد ألقى الضوء على تعاليم أفلاطون من وجوه كثيرة، وبسط بكل اتساق وجهة نظره فى هذا الموضوع الذى يشاركه فيه كثيرون، وأدلته التى يقيمها ضد المادية أدلة قوية، ومجمل فكرته عن علاقة الروح بالجسم أوضح من مثيلتها عند أفلاطون وأرسطو. ويشبهه "رسل" بالفيلسوف الهولندى فى القرن السابع عشر، سبينوزا Baruch Spinoza بماله من صفاء وترفع خلقيين يخلعان عليه هيبة بالغة. لقد كان أفلوطين يتسم دائماً بالإخلاص، لا ترتفع نغمة القول لديه فى كلامه إلى حد الصراخ، ولا هو يتوجه إلى قارئه بالتأنيب، بل لا ينفك حاصراً همه فى إحاطة قارئه علما - فى أسلوب أبسط ما يكون الأسلوب - بما يعتقد هو أنه هام حقاً، فمهما يكن ظنك به باعتباره فيلسوفا نظرياً، فمن المحال أن لا تحبه باعتباره إنساناً.

ولقد تركت الأفلاطونية المحدثة أثراً بعيد المدى على كل المدارس والاتجاهات الفلسفية التى جاءت بعدها عند الوثنيين والمسيحيين والمسلمين بدرجات متفاوتة وإن كانت واضحة المعالم جداً. إلا أن علاقتها بالمسيحية على وجه خاص كان لها شكلها المتميز، فكلتاهما الآن (القرنان الثالث والرابع الميلاديان) كانتا فى دور التكوين الفكرى والتشكيل العقيدى، تواجهان تيارات واحدة، وتمران بمراحل تكاد تكون أيضاً متشابهة إلى حد قريب جداً. ومن ثم كان لابد أن تنفتح كل منهما على الأخرى، تأخذ منها وتعطيها، وتتفاعلان مع بعضهما

(1) The evolution of Medieval thought, pp. 23 –24.

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، جـ ١ ص ص ٤١٨ - ٤٢٠.

بعضاً بحيث بات يصعب ليس فقط فصل، بل تمييز إحداهما عن الأخرى، مما حدا بالفيلسوف المعاصر "برتراند رسل" أن يؤكد فى كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" (١) على هذا المعنى، حين ينقل عن "العميد إنج" Willian Inge الأكليروسى الإنجليزى فى النصف الأول من القرن العشرين (٢) قوله "إن الأفلاطونية جزء من البناء الحيوى للاهوت المسيحى، فلن نجد فلسفة أخرى تستطيع أن تقترن بذلك اللاهوت دون أن يحدث بينهما تعارض، كما أنه يستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلاطونية عن المسيحية دون أن تمزق المسيحية تمزيقاً"، ويصف أفلوطين بقوله إنه رجل "عاش أفلاطون فى شخصه حياة ثانية، ولو قد عاش أكثر قليلاً مما عاش، لأمكنه أن يغير كلمات قليلة وعبارات قليلة فيصبح مسيحياً". كما أن القديس توماس الإكوينى أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو الحقيقى، فى رأى العميد أنج أيضاً، ومن ثم فإن أفلوطين والأفلاطونية المحدثة كان لهما الدور الأكبر فى تشكيل مسيحية العصور الوسطى واللاهوت المسيحى.

وإذا كان هذا شأن الأفلاطونية المحدثة مع المسيحية، فإنها صبغت الاتجاهات والمدارس الفلسفية بصباغها طوال فترة العصر البيزنطى المبكر، وبدا هذا جلياً فى المدرستين اللتين ظلتا تحملان الفكر الفلسفى فى الإمبراطورية، أثيناً والإسكندرية. وليس هناك أى مبرر مطلقاً ــ كما يقول "أرمسترونج" Armstrong(٣) لافتراض أن الأفكار الفلسفية للأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية فى القرن الخامس والسادس الميلاديين، كانت تختلف كثيراً عن قرينتها الآثينية، التى كانت قد نضجت على يد كل من "بورفيريوس" و"يامبليخوس" و"بروكلس"، الذى كان عميداً لمدرستها

---

(١) الجزء الأول، ص ٤١٨.

(٢) وليم رالف انج William Ralph Inge أحد رجال الكنيسة الإنجليزية، ولد فى سنة ١٨٦٠ وتوفى عام ١٩٥٤، تميــز بتشــاؤمية مفزعة، وبشكل قانط صارم، وكان ذلك فى سبيا شهرته فى الأوساط الكنسية باســم "العميد العبوس" خاصة بعد أن تولى رعاية كاتدرائية القديس بولس فى لندن (١٩١١– ١٩٣٤)، وقد تلقى تعليمه فى جامعة كمبردج، وأصبح من أشد الدارسين حماسة لأفلوطين السكندرى والأفلاطونية المحدثــة، وتــرك عــددا مـــن المؤلفـــات فى اللاهوت، كان من أهمها كتابه القيم عن "فلسفة أفلوطين" Philosophy of Plotinus الذى صدر فى عام ١٩١٨.

(3) Armstrong (A. H.), Later Platonism and its influence (in Classical influence on European Culture A. D. 500 – 1500, edited by R. R. Bolgar, Cambridge 1971, pp. 197 – 198.

قرابة خمسين عاماً (٤٣٧ ـ ٤٨٥)، أى حتى سنة وفاته. وإن بقى للأرسطية أيضاً شراحها مثل "سيمبليكيوس" [١]. Simplicius الآثينى الذى كتب عدة شروح لعدد من أعمال أرسطو، تعد على جانب كبير من الأهمية. وقد ظل للأكاديمية الآثينية جانبيتها حتى أصدر الإمبراطور جوستنيان Iustinianus (٥٢٧ - ٥٦٥) قراراً بإغلاقها فى عام ٥٢٩، مؤملاً أن يفسح بقراره هذا الطريق أمام جامعة القسطنطينية الناشئة. عندها لم يجد "العظماء السبعة" فلاسفة الأفلاطونية المحدثة [٢] سبيلاً إلا الارتحال بفكرهم باتجاه الشرق إلى فارس، لينزلوا ضيوفاً على كسرى، الذى سمعوا عنه ولعه بالفلسفة اليونانية.

أما الإسكندرية فقد ظلت لها سمعتها الفلسفية التى اقترنت بها، على الرغم من الضربات المتلاحقة التى لقيتها على يد الإدارة الحكومة والكنيسة المسيحية، وتمثلت بصورة واضحة فى تدمير معبد السرابيوم، ومالحق الفيلسوف أوليمبيوس من أذى، وما تعرض له الفيلسوف "هورابوللون" Horopollon الحفيد من وشاية لدى السلطات الحكومية، على يد أحد تلاميذه المسيحيين ويدعى "بارليوس" Paralius والذى كان ينتمى لجماعة تعرف باسم "جمعية محبى الآلام" Philoponai كانت مهمتها تبليغ الإدارة الحكومية عن العناصر الوثنية التى تمارس نشاطاً فكرياً ملحوظاً يمكن أن يكون عقبة فى سبيل إقرار سلطان الكنيسة وسيادتها، أو انتشار المسيحية بين جماعة المثقفين [٣]، خاصة وأن الإسكندرية كانت تضم فى مدارسها الفلسفية آنذاك تسعة من أشهر أساتذة النحو والجدل والفلسفة، بحيث كانت فى القرن الخامس الميلادى تعد ـ على حد قول "مانجو" [٤] Cyril Mango أكبر مركز جامعى فى الإمبراطورية الرومانية، يفد إليها طلاب العلم والدارسون، الوثنيون والمسيحيون على السواء.

---

(1) Cameron, Medif. World, pp. 133 – 4.

(٢) كان هؤلاء الفلاسفة السبعة هم: ديوجينس Diogenes و "هرمياس" Hermias و "يولاليوس" Eulalius و "برسكيانوس" Priscianus و "دماسكيوس" Damascius و "إيزيدوروس" Isidorus و "سمبليكوس" Simplicius .

(3) Mango (C.) Byzantium, the empire of the new Rome, New York 1980, p. 134.
وراجع أيضاً Kaegi, the fifth century twilight of By zantine paganism, pp. 251 – 254 حيث يورد كثيرا مما ذكره المؤرخ زكريا المتلينى عن قصة هذه الوشاية فى مؤلفه عن القديس سفروس.

(4) Mango, Byzantium, p. 134

وكان من بين مشاهير الأساتذة فى المدينة، عالم الرياضيات والفليسوف "ثيون" theon الذى ترك شروحاً لمؤلفات "بطليموس"، اعترف فيه بالدور الذى قامت به ابنته "هيباشيا" Hypatia لمساعدته فى وضع هذا الكتاب. ويصفه المؤرخ الكنسى سقراط، الذى كان معاصراً له، بأنه كان متضلعاً من الآداب والعلوم إلى جانب الرياضيات والفلسفة، وأنه فاق فى عمله معاصرى زمانه (١). غير أن ابنته فاقته فى تآليفه وشهرته، فقد وضعت شروحاً لكتاب "القوانين الملكية" لبطليموس، وكتاب "المخروطات" لأبولونيوس، ثم انتقلت تلقائياً من الرياضيات إلى الفلسفة، وأثبتت أنها من خيرة تلامذة الأفلاطونية المحدثة، فآلت إليها زعامة المدرسة، وجذبت إليها الكثيرين من خيرة المثقفين آنذاك، كان من أشهرهم "سينيسيوس" Synesius القوريني Cyrene والذى أصبح من بعد أسقفاً لمدينة "طلميثة" (٢) Ptolemais إحدى المدن الخمس الغربية (برقة حالياً)، ويظهر مدى احترامه وتقديره لها فى الرسائل التى بعث بها إليها، والتى ما زالت باقية حتى الآن، وتكشف لنا عن الكثير من جوانب شخصية الفيلسوفة السكندرية.

ويحدثنا المؤرخ الكنسى سقراط (٣) عن هيباشيا بقوله إنها فاقت كل فلاسفة عصرها، وأنها كانت تقدم شروحها وتفسيراتها الفلسفية لمريديها الذين قدموا من مختلف المناطق التى بلغتها شهرة الفيلسوفة السكندرية. وقد بلغ من رباطة جأشها ودماثة خلقها الناشئتين من عقليتها وثقافتها الواسعة، أن كانت تقف أمام قضاة المدينة وحكامها دون أن تفقد وهى فى حضرتهم مسلكها المتواضع المهيب الذى كان يميزها عن غيرها، والذى أكسبها احترامهم وتقدير الناس جميعاً وإعجابهم. وكان والى المدينة أورستوس Orestes فى مقدمة هؤلاء الذين يكنون لها كل الاحترام.

وكان التفاف جمهور المثقفين على هذا النحو حول فيلسوفة الأفلاطونية المحدثة، يسبب حرجاً بالغاً للكنيسة المسيحية وراعيها الأسقف كيرلس، الذى كان

---

(1) SOCR. Hist. Eccl. VII. 13.
(2) New Schaff-Herzog Encyclopedia, vol. V, p. 432
وراجع أيضاً Vasiliev, Byzantine Empire, I, pp. 121 – 122.
وكذلك C. M. H. IV 2 p. 253.
(3) Hist, eccl. VII 13.

يدرك جيداً مدى الخطورة التى يمكن أن تمثلها هيباشيا على جماعة المسيحيين فى المدينة، خاصة وأن أعداد سامعيها كانت تزداد بصورة تلفت الأنظار، فإذا أضفنا إلى ذلك صداقتها لوالى المدينة وتقديره إياها، فى الوقت الذى كان فيه العداء قائماً بينه وبين الأسقف السكندرى، الذى كان ينافس الوالى اختصاصاته، على حد تعبير "هاردى" E. R. Hardy [1] أو ما يصفه المؤرخ الكنسى الناقد "سقراط" [2] بـ"الغيرة السياسية القائمة بينهما، والسائدة آنذاك"، أيقنا إلى أى حد كان كيرلس مغتماً لما يمثله وجود هيباشيا.

وزاد الأمر سوءاً أن الأسقف دخل فى صراع مع اليهود الموجودين فى المدينة، وسعى جاهداً لإخراجهم منها، ونجح فى ذلك إلى حد كبير وذلك بمساعدة أعداد كبيرة من الرهبان، الذين كانوا يشكلون جيش الكنيسة، والذين استقدمهم إلى المدينة لهذا الغرض، ولم يستطع الوالى أن يتصدى لهذه الفوضى، بل إنه تعرض هو بدوره للإهانة والتطاول من جانب الرهبان الذين قذفوه بالحجارة فى شوارع المدينة، بعد أن علموا بالتقرير الذى بعث به إلى الإمبراطور، متضمناً الفوضى التى وقعت فى الإسكندرية من جراء اشتباكاتهم مع اليهود [3]. ومن ثم تأزمت العلاقات تماماً بين المسيحيين وعلى رأسهم كيرلس، والوالى أورستتر. وسرت الشائعات بين جموع المسيحيين، وتم الترويج لها، بأن السبب فى هذا العداء بين رجلى الإسكندرية، يعود إلى هيباشيا وتأثيرها على حاكم المدينة [4]، وكان هذا يعنى أن المدينة لن تعرف الهدوء إلا بالخلاص منها!.

ويبدو أن "جمعية محبى الآلام" قد دعيت الآن لمباشرة مهام أعمالها المختلفة، فترصد عدد كبير من الرهبان والدهماء للفيلسوفة، يتزعمهم قارئ من قراء الكنيسة يدعى "بطرس"، وانتزعوها من عربتها، وسحبوها إلى كنيسة "قيصرون" Caesareum وراحوا يلهون بتجريدها من ملابسها ثم جروها إلى الشارع ورجموها بالحجارة، فلما أصبحت جثة هامدة مثلوا بها أشنع تمثيل، إذ

---

(1) Christian Egypt, Church and people, New York 1952, p. 104.
(2) Hist. Eccl. VII 13.
(3) Sharf (A.) Byzantine Jewry, London 1971, p. 27
(4) SOCR. Hist. Eccl. VII 13.

قطعوها إرباً، وألقوا ببعض أشلائها طعماً للنيران، ودفنوا ما بقى من أشلاء فى مكان خرب وسط شماتة لا تخطئها عين [1]، ويعلق المؤرخ الكنسى سقراط على ذلك بقوله: "ليس هناك شيء أبعد عن الروح المسيحية، أكثر من السماح بالمذابح أو الحروب أو أى وحشية من مثل ذاك، وإن هذا العمل لم يلحق الخزى والعار بالأسقف كيرلس فقط، بل بالكنيسة السكندرية كلها"، بينما يبدى المؤرخ جيبون [٢] E. Gibbon استياءه وازدراءه الشديد لهذا الأسلوب الهمجى قائلا: "إن قتل هيباشيا وصم أخلاق كيرلس السكندرى وديانته بوصمة عارلا تزول ولا تمحى! ويضيف "جيبون" إن أسقف الإسكندرية تمكن عن طريق "الهدايا المناسبة" التى قدمت للجهات المختصة، من إيقاف سير التحقيق أو إنزال العقاب بمرتكبى هذه الفعال، واكتفى الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى بأن أصدر فى سبتمبر سنة ٤١٦، أى العام التالى لمقتل هيباشيا، قراراً يقضى بعدم تواجد الرهبان فى الأماكن العامة أمام الجموع.

ولم يبعد كيرلس السكندرى بسلوكه هذا إزاء هيباشيا، كثيراً عن مسلك خاله ثيوفيلوس، الأسقف السابق،، تجاه أوليمبيوس الفيلسوف، فكلاهما لم يتورع أويتردد مطلقاً فى استخدام أقسى وسائل العنف ضد الخصوم الذين كانوا يمثلون عقل العالم الوثنى الفلسفى آنذاك، بل إن هذا العنف نفسه لم يكن بعيداً حتى عن زعماء الفكر المسيحى هو الآخر، وتمثل ذلك بشكل واضح فى أساتذة مدرسة الإسكندرية اللاهوتية الذين ذاع صيتهم مثل "أوريجن" Origenes بحيث لم يسمح لأحدهم أن تفوق شهرته مكانة بطريرك الإسكندرية، حتى انتهى الحال بمدرسة اللاهوت السكندرى إلى الانضواء تحت جناح الكنيسة، مما أقعدها عن مواصلة مهمتها التى تولاها عوضاً عنها الأساقفة أنفسهم!

والحقيقة أن جل المؤرخين والكتاب الذين تناولوا قضية الفيلسوفة هيباشيا، وكلهم مسيحيون، عابوا على كيرلس تصرفه المجافى تماماً للروح المسيحية، بينما أثنوا على هيباشيا رجاحة عقلها وحسن خلقها، فإلى جانب ما وصفها به مؤرخ الكنيسة سقراط من وقار ودقة تفكير، نجد سينيسيوس" أسقف طلميثة يخلع عليها من العلم والمهابة والجلال، ما يجعله عابدا فى محراب علمها، وهو رجل الدين

---

(1) SOCR. Hist. Eccl. VII 13.

(٢) اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، الجزء الثانى ترجمة لويس اسكندر ص ٥٠.

المسيحى، وتكشف رسائله العديدة إليها عن عظيم تقديره لها، ولم يكن يذكرها أبداً إلا بـــ "العزيزة هيباشيا" التى "يترك من أجلها بلاده، ويقدم عليها يحمله الشوق ويحدوه حادى الود الخالص والولاء الطاهر" ، فقد كان سينيسيوس القوريني واحداً من أخلص تلاميذها، وظل على وفائه لها بعد ارتحاله إلى أثينا ليكمل دراسته، ثم عودته إلى موطنه "المدن الخمس الغربية" Pentapolis ورسمه أسقفاً لمدينة طلميثة. وقد كتب ذات يوم إلى أخيه يقول: "حقاً. لقد كانت أثينا من قبل مصدراً للمعرفة، أما الآن فلم يعد لها شيء إلا بعض أسماء المدن الشهيرة، وتجار العسل فقط هم مصدر فخارها، أما مصر فقد احتلت اليوم مكانتها، وراحت تأخذ عن "هيباشيا" الحكمة وفصل الخطاب.

وهذه "بوتشر" E. L. Butcher صاحبة كتاب "قصة الكنيسة المصرية" Story of the chruch of Egypt, (London 1897) وقد عقدت فصلاً خاصاً فى كتابها للحديث عن "سينيسيوس" القوريني، وعرضت فيه لعلاقته العلمية بأستاذته هيباشيا، التى وصفتها بقولها، "وكان وجهها مثالا للجمال، بينما كان عقلها نموذجاً للعلم والمعرفة، ومواهبها لا حدود لها، مما ترك أثره الكبير فى نفس سينيسيوس الذى لزم بابها تلميذاً وفياً، فلما تحول إلى المسيحية ظل صديقاً مخلصاً". ولا يرد ذكرها فى كتابها إلا قدمت اسمها بلقب "العلامة" هيباشيا. ولم يخرج كل من "فازيلييف" (1) Vasiliev و"جونسون" Johnson و"هارى" Hardy و"شادويك" Chadwick و "فوجل" Vogel وموسوعة New Schaff – Herzog Encylopedia of Religious Knowledge عما وصفت به "بوتشر" الفيلسوفة السكندرية.

وعلى أية حال فإن وجود هيباشيا حتى ذلك الوقت (أوائل القرن الخامس) يعد دليلاً على الحركة الفلسفية النشطة فى الإسكندرية آنذاك، كما أن قتلها لم يؤد إلى إنهاء تعليم الفلسفة والآداب اليونانية فى المدنية، فقد ظلت ملاذا لعدد من خيرة

(1) Vasiliev, Byzantine Empire, I, pp. 121 – 122; Johnson (P.) A history of Christianity, Penguin Books 1982, p. 112; Hardy, Christian Egypt, p. 104; Chadwick, Early Church, p. 171; Vogel , Byzantine Science (in C. M. H. Vol. IV 2 pp. 265 – 266; New Schaff – Herzog Encyclopedia, Vol. V p. 432.

وقد أصبحت "هيباشيا" من بعد بطلة الرواية التاريخية الرومانسية التى كتبها "شارل كينسلي" Charles Kingsley وجعل من اسم هذه الفيلسوفة عنوانا لها، وصدرت فى لندن سنة ١٨٥٣.

المثقفين آنذاك مثل الشاعر "باللاداس" Palladas الذى توفى بين عامى ٤٣٠ ــ ٤٤٠، والنحوى هورابوللون Haropollon الجد وسميه الحفيد، والشعراء "كلوديان" Cloudianus و سوتريكوس Soterichus الذى ينتمى إلى واحة آمون، ونونوس Nonnus الذى يعود فى أصله إلى مدينة أخميم Panopolis. كما لجأ إليها الوثنى الرومانى المخلص لوثنيته "سفروس" Severus الذى عاد إلى روما، ليصبح محافظاً لها على عهد إمبراطور الغرب "أنثيميوس" Anthemius (حوالى سنة ٤٧٠)، فلما سئم الحياة السياسية، انسحب من الحياة العامة وعاد إلى الإسكندرية ثانية حيث راح يعاود دراساته الفلسفية ثانية (١).

ويمدنا زكريا المتلينى Zachariah of Mitylene فى كتابه "حياة القديس سفروس" بمعلومات ضافية عن الوثنية فى الإسكندرية والمناطق المجاورة لها، خلال العقدين الأخيرين من القرن الخامس، ونقف من معلوماته على الوسائل التى اتبعت لقهر الوثنيين على التحول إلى المسيحية، وكيف كان يتم تحطيم دور العبادة والأرباب الوثنية. وقد تعرض فيلسوف الأفلاطونية المحدثة "إيزيدور" الفرماوى، والذى كان يقيم فى الإسكندرية بصورة غير دائمة، للسجن مرتين، بينما وقع خادمه تحت طائلة العذاب، مما اضطر إيزيدور للفرار إلى أثينا للاحتماء بها. وقد جرى هذا الاضطهاد على عهد الإمبراطور زينون Zeno (٤٧٤ ــ ٤٩١)، الذى أوقع بالمفكرين فى مصر أقسى أنواع العذاب، انتقاماً منهم لما عده الإمبراطور تأييداً من جانبهم للثائرين ضده، والذين كانوا يريدون الإطاحة به من على العرش، وهم إللوس Illus وليونيتوس Leontius وبامبربيوس Pamprepius (٢) وكان من بين الذين شملهم العذاب الفيلسوف "هرايسكوس" Heraiskos الذى لقى مصرعه أثناء مقاومته لرجال الإمبراطور، بينما أنقذ آخرون أنفسهم بالتحول إلى المسيحية مثل هورابللون الحفيد وأوربانوس Urbanus.

ولاشك أن هذه الضربات الموجعة والمتلاحقة التى نزلت بالفلاسفة فى مصر وخارجها، على يد الأباطرة الرومان المسيحيين، ورجال الدين، خاصة

(1) Kaegi, Byzantine Paganism, pp. 250 – 251.

(٢) راجع تفاصيل هذه الأحداث فى Bury, L. R. E. Vol. I, pp. 394 - 404 .

بطاركة الإسكندرية فى القرن الخامس، قد أضعفت شوكة هذا التيار الفلسفى، وإن لم تقض عليه قضاء تاماً، فقد شهدت الإسكندرية خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن السادس الميلادى، وجود واحد من أشهر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وهو "يوحنا فيلوبونوس" Ioannes Philoponos الذى ولد فى الإسكندرية، وتتلمذ على يد الشارح الأرسطى آمونيوس Ammonius والنحوى رومانوس Romanus، وتميز بسعة الثقافة وعمق المعرفة، وطاقة على العمل والدراسة لا حدود لها، حتى أضحى من أشهر الفلاسفة واللغويين واللاهوتيين فى زمانه. وإن كان اهتمامه الأساسى قد انصب على المعالجة الفلسفية للعقيدة المسيحية، مما جعله موضع الشكوك عند كثيرين. وكان فيلوبونوس قد تحول إلى المسيحية فى عام ٥٢٩ بعد اثنتى عشرة سنة قضاها رئيساً لمدرسة الإسكندرية الفلسفية. ومن الملاحظ أن تاريخ تحوله إلى المسيحية هذا قد جاء فى نفس العام الذى أصدر فيه الإمبراطور جوستينان قراره الشهير بإغلاق جامعة أثينا الوثنية ومطاردة أساتذتها. ومن ثم يعد فيلوبونوس أول مسيحى يتولى رئاسة المدرسة الفلسفية فى الإسكندرية بعد هذا العمر الطويل.

وكان يوحنا قد اعتنق المسيحية فى صيغتها المونوفيزيتية التى آوت إليها كنيسة الإسكندرية، بعد الجدل اللاهوتى الذى اشتد أواره فى القرن الخامس بين الكنائس الرسولية فى الإمبراطورية، كما سنبينه فيما بعد، واتخذ لنفسه مذهباً توفيقياً فى المونوفيزيتية عرف بـــ "التثليث" Tritheism ، ومع أنه لم يدع مثل "ليونتيوس" Leontius [1] أنه مؤسس مذهب "التثليث" فى المسيحية، إلا أنه كان واحداً من أبرز ممثليه.

وقد عبر فيلوبونوس عن آرائه هذه فى عمله المسمى "الوسيط"Arbitrator، وهو عبارة عن حوار فى عشرة كتب لم يبق منه الآن سوى شذرات، وأكد فيه أن الأقنوم الثانى فى الثالوث "الابن" أو "المسيح" وطبيعته شىء واحد، ومن ثم فالمسيح له طبيعة واحدة. وهو يقول بأن الثالوث يتكون من ثلاثة أقانيم مستقلة تأتلف فى

(١) هو "ليونتيوس" البيزنطى، ويعرف أحياناً بالأورشليمى، ظهرت آراؤه فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى، ومات حوالى عام ٥٤٣، ويعد مؤسس مذهب التثليث Tritheism فى المسيحية.

وحدة، لكن هذه الوحدة ليست قائمة بذاتها فى الثالوث، إلا ما افترض أنه قائم بالفعل بين الأقانيم الثلاثة. وكان هذا القول الأخير هو السبب فى اتهامه باتباع مذهب "التثليث"، والذى يقوم على الفصل بين الأقانيم الثلاثة والتأكيد أن الآب والابن والروح القدس ثلاثة وليسوا واحداً، وإن كان قد ركز على الاعتراف بطبيعة واحدة للمسيح، ومن هنا شن هجوما عنيفا ضد النسطورية Nestorianism القائلة بالطبيعتين فى المسيح (١): وقد أدين هو نفسه بعد ذلك بمائة وخمسين عاماً بسبب مونوفيزيته، وذلك فى المجمع المسكونى السادس الذى عقد فى القسطنطينية عام ٦٨٠/٦٨١ على عهد الإمبراطور قسطنطين الرابع.

وكان آخر فلاسفة الإسكندرية العظام فى أوليات سنى القرن السابع الميلادى هو "ستفانوس" Stephanus ، الذى استدعاه الإمبرطور هرقل ليعينه أستاذاً للفلسفة بجامعة القسطنطينية فى عام ٦١٢، أى بعد اعتلاء هرقل العرش بعامين فقط. ويعد ستفانوس آخر من يمثل الاندماج بين الأفلاطونية والمسيحية فى الإسكندرية (٢) .

والآن.. وقد بلغ بنا الحديث إلى يوحنا فيلوبونوس وستفانوس، فإننا نجد أنفسنا تلقائياً أمام التيار الفكرى الثالث، الذى وجد فى مصر إبان العصر البيزنطى، وهو تيار **المسيحية المفلسفة**، الذى كان فيلوبونوس خاتمة المطاف فيه وليس بداية الطريق إليه، إذ جمع فى شخصه حصيلة التيارين، معبراً عن روح المدرسة السكندرية بتياريها الفلسفى الخالص، واللاهوتى الفلسفى. مؤكدا عمق الاتجاه الذى حدد معالمه أفلوطين، وسار عليه من بعده ورعاه فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وآباء الكنيسة المسيحية فى الإسكندرية وخارجها، إذ يخطئ من يظن أنه بمجيء المسيحية وقيام مدرستها اللاهوتية فى الإسكندرية، تولت إلى الظل مدرسة الفلسفة الوثنية فى المدينة، فقد رأينا أساتذتها يواصلون دراساتهم وشروحهم الفلسفية حتى نهاية القرن السادس الميلادى. حقيقة أن التيار الفلسفى وإن ظل له مفكروه وممثلوه حتى ذلك الوقت، إلا أن قوته وعنفوان جريانه لم يكن على نفس القدر الذى كان له حتى القرن الخامس الميلادى. ولا يعنى هذا أن التيار الفلسفى قد رفع الراية

---

(١) لمزيد من التفاصيل عن يوحنا فيلوبونوس، راجع Chadwick, Early Church, p. 207

(2) C.M.H. IV 2 p. 244.

البيضاء مستسلما أمام المسيحية، بل على العكس من ذلك تماماً، وجد لنفسه متنفسا فسيحا فى هذه العقيدة الجديدة، وعلى يد أشهر آبائها الأوائل، ولذا لم يعد التياران يسيران بحذاء أحدهما الآخر، بل أصبحا بمر القرون يشكلان خطا واحدا يتمثل فى تيار المسيحية المفلسفة.

فقد وجدت المسيحية نفسها منذ البداية أمام طريقين لا ثالث لهما، إما أن تظل مسيحية يهودية، التزاما بقول المسيح "لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة " [متى ٢٤/١٥] وتنفيذاً لأمره وهو بين ظهرانى الرسل فى أول عهده بهم "إلى طريق أمم لا تمضوا" [متى ٥/١٠]، وإما أن تغدو مسيحية عقلانية، تخلع عن نفسها إزار اليهودية والروحانية، وتخاطب الأمميين بألسنتهم وفكرهم اليونانى، اتباعاً لما اختتم به "متى" إنجيله، رافعاً إياه إلى المسيح بعد قيامته "اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس" [متى ١٩/٢٨]. وحسمت القضية فى المجمع الذى عقده الرسل فى أورشليم حوالى عام ٥٠ للميلاد، وعرف تجاوزاً بأول مجمع عالمى "مسكونى"، على اعتبار أنه ضم عدداً من الرسل الذين كانوا قد تفرقوا فى أماكن مختلفة فى الإمبراطورية الرومانية، وقر رأى أغلبية المجمع على اتباع الطريق الثانى (١)، حتى يتيسر للمسيحية الانفلات من الحصار اليهودى الذى كان شديد الوطء على المسيحية آنذاك.

وفى هذا السبيل كان على المسيحية حتما مقضياً أن تلج باب الفلسفة، لتتشح بردائها وتعمل فيها فكرها، وتأخذ منها وتعطيها، وتمتزج بها جملة وتفصيلاً، بحيث يصبح مستحيلاً الفصل بينهما، لنجد أنفسنا فى النهاية أمام مسيحية مفلسفة، وهذا يختلف تماماً عن القول بـــ "فلسفة مسيحية" بدت واضحة فى القرن الثالث عشر الميلادى عند القديس توماس الأكوينى Thomas Aquinas وتطورت من بعد، أما المسيحية المفلسفة، فيعد أوريجن السكندرى وجيروم وأوغسطين وأنسلم، وآباء الكنيسة السكندرية فى القرن الخامس، والآباء الكبادوكيون الثلاثة فى القرن الرابع، جريجورى النازيانزى، وجريجورى النيساوى، وباسيليوس القيسارى، من أبرز زعمائها.

---

(١) أعمال الرسل ١٧/٢١ وما بعدها.

ولا شك أن الاسكندرية تعد المركز الرئيسى الذى تمت فيه على أكمل وجه عملية الامتزاج والتفاعل بين الفلسفة والمسيحية، نتيجة الازدهار الذى شهدته ساحاتها الثقافية، لوجود المدارس الفلسفية العديدة، والتى تعود إلى القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد. بل إن هذا الاتجاه تبنته الاسكندرية حتى قبل المسيحية، متمثلة فى واحد من أتباع اليهودية هو "فيلون" الفيلسوف السكندرى (٢٠ ق.م ــ حوالى ٥٠م) الذى يصفه كل من المؤرخ الكنسى يوسيبيوس القيسارى، والقديس جيروم (١) بأنه، فاق كل معاصريه دراسة للفلسفة الأفلاطونية، حتى لقد شاع عنه بين المفكرين اليونان فى العالم الرومانى قولهم، سواء صار فيلون أفلاطونياً، أو كان أفلاطون فيلونيا، فلن تجد اختلافات كثيرة بينهما فى الفكر أو اللسان"!، ذلك أنه أحب الفلسفة منذ صغره، وتعلمها ودرس علوم النحو واللغة، لا لمجرد دراستها فى ذاتها، ومن أجل الخطابة كما كان يفعل جميع رجال عصره، بل من أجل الفلسفة باعتبار هذه العلوم ممهدة لها، وبقى طيلة عمره مغرما بها، دارساً لها، باحثا فى معانيها. وكانت الفلسفة الأفلاطونية هى التى خصها باهتمامه، وإن لم يمنعه ذلك من دراسة الفلسفات الأخرى كالرواقية مثلا.

لقد استطاع فيلون أن يجمع بين الثقافة اليونانية التى أحاط بها إحاطة كبيرة، وبين التفكير اليهودى الذى كان يدين به، ومن ثم غداً ممثلاً جيداً لذلك النوع من الفكر الذى هو خليط بين الفلسفة والدين، أو بين التفكير العقلى والفهم النقلى، وهو هنا يمثل أهمية خاصة، إذ يعد النموذج الأول لكل تيار فكرى جاء وسار فى هذا الاتجاه (٢). ويمكن القول إن ثقافة فيلون كانت أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية، حتى أن النصوص العبرية كان يقرأها فى ترجماتها اليونانية، وكان حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب دينى، فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونان، وخاصة أفلاطون، بل لا ينكر كل فضل أو قيمة ما بين الشعب اليونانى (٣). ولكى يكون فى وسع فيلون أن يبين كل الأفكار اليهودية مؤكدا وجودها بتمامها فى الفلسفة اليونانية، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس

---

(1) EUSEB. Hist. Eccl. II 4; HIER. Vir ill. 11.

(٢) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ٨٩.

(٣) المرجع السابق ٩٠ ــ ٩١.

أنها تحتوى جميعا على هذه الأفكار التى أتت بها الفلسفة اليونانية، وهو يشبه النص بالجسم، والمعنى الرمزى بالروح، ويقول إن الإنسان يستطيع أن يأخذ بواحد من الاثنين، وهذا عنده لا قيمة له فى الواقع، إذ إنه يتجه إلـى الأخذ بالمعنى الرمزى أو الروحى على حساب النص [١]. لقد كان فيلون يطالع كتب الفلاسفة بعقل المؤمن، ويغطى ــ إذا جاز القول ــ أحداث الوحى والإيمان بمعانى الفلاسفة، رابطاً بين النوعين من المعانى ربطا عجيباً، مؤلفاً بينهما هذا التأليف الذى عرفناه، بالتأويل الرمزى [٢] أو لنقل بعبارة أخرى إنه كان يعمل على التوفيق بين الإيمان والفلسفة الأفلاطونية، وعلى التعبير بلغة هذه الفلسفة عن الإيمان الدينى.

وكان الأثر الكبير الذى خلفته فلسفة فيلون السكندرى على الفكر الإنسانى، خاصة المسيحى، من بعده، يتمثل فى فكرة "الكلمة" أو "اللوجوس" Logos عند اليونان، وقد وردت "الكلمة" عند اليهود فى كتاباتهم الأولى بـ"الكلمة" Word أو "الحكمة" Wisdom وتركت أثرها على فكر فيلون، لكن التأثير الأكبر فى هذه المسألة كان للفلسفة اليونانية متمثلة فى الرواقية [٣]. وقد ناقش الدكتور عبد الرحمن بدوى [٤] قضية "الكلمة" أو "اللوجوس" عند فيلون مناقشة رائعة، عرض فيها للأصول اليونانية التى استقى منها فيلون فكرته، والتى تتمثل فى الرواقية وهرقليطس والفيثاغورية الجديدة وافلاطون نفسه، وعرض لما بينها من خلافات، ولما توصل إليه فيلون فى النهاية، وانتهى إلى القول بأنه قد بحث فكرة اللوجوس لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلاً، وأنه بحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذى درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونان المتقدمين، وأن فيلون بما قدمه عن "اللوجوس" قد ترك بصماته الواضحة على الإنجيل الرابع الذى ينسب إلى يوحنا، وأن هذا الإنجيل ــ بمقدمته الفلسفية ــ قد كتب تحت تأثير فيلونى خالص، أو بتعبير "ول ديورنت" [٥] "إن ثمرة فلاح فيلون كانت الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا".

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢.

(٢) نجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ٩٢.

(3) Shiel, Greek thought, p. 22

(٤) خريف الفكر اليونانى، ص ص ٩٧-١٠٤؛ ول ديورنت، قصة الحضارة، المجلد الثالث، الجزء الثالث، ص ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٥) قصة الحضارة، المجلد الثالث، الجزء الثالث ، ص ١٠٥.

ودون الخوض فى التفاصيل الدقيقة لفكرة اللوجوس عند أصحاب هذه الاتجاهات الفلسفية اليونانية المختلفة، فإنه يكفينا هنا أن نشير إلى أن الرواقيين رأوا فى اللوجوس، القوة التى تحفظ الموجودات جميعا، أو العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء، أو بمعنى آخر هى الإله الأكبر وهى باطنة فى جميع الموجودات ولا مخلوقة. على حين يذهب هرقليطس إلى اعتبار اللوجوس، القانون الذى تجرى على أساسه. أنواع التغيير المتضاد فى الوجود، أى مبدأ الانقسام، وإن كان الانقسام بعد ذلك يصبح وحدة عند هرقليطس. وبين ما يقول به الرواقيون وهرقليطس، كان لابد أن يبحث فيلون عن فكرة للتقريب بين هذا وأولئك، ووجد ضالته عند أستاذه أفلاطون. ويتفق فيلون مع الرواقيين فى القول بأن فى العالم خلاءً، من ثم فهناك هوات وانفصال بين الموجودات، ومن ثم لابد من افتراض قوة سائدة فى جميع الموجودات من شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للوجود، وهذه القوة هى "الكلمة" أو "اللوجوس". ومن هنا أيضاً يصل فيلون إلى الإيمان بأن "الكلمة" تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق. فاللوجوس عنده ليس أزلياً كالله، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات، لأنه مولود لله، أو هو ابن الله، وتبعاً لهذا سيكون له بدء، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمنى، وإنما من حيث المرتبة فى الوجود فحسب، بمعنى أن اللوجوس صادر عن الله [١]. ولم يكن غريباً أن يجد ما قال به فيلون عن "الكلمة" صدى واسعاً فى الفكر المسيحى من بعد، بدءاً من إنجيل يوحنا وحتى المناقشات الكريستولوجية المحتدمة طوال القرون التالية حتى القرن الخامس الميلادى، ومن ثم يعلق "بزتراند رسل" [٢] على ذلك بقوله، "بينما لم يعد لفيلون من أثر فى اليهود بعد سقوط أورشليم، نرى الآباء المسيحيين قد وجدوا فيه رجلا عرف كيف يوفق بين الفلسفة اليونانية والكتاب المقدس فى عهده القديم".

والغاية من الفلسفة عند فيلون هى أن تكون مؤدية إلى "الخلاص" بمعناه الدينى، وهى الفكرة الجوهرية فى المسيحية من بعد، والطريق إلى هذا "الخلاص" هو إمكان عودة "المتناهى" أو "الفانى" إلى "اللامتناهى" أو "السرمدى"، بتعبير آخر

(١) لمزيد من التفاصيل، راجع، عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ص ٩٨ ـــ ١٠٠ .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، جـــ ٢ ص ٣٣.

"الفناء" فى الله، وهذا "الفناء" يتم عن طريق التجربة الصوفية، لأنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه. إدراكاً مباشراً، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة، ودون حاجة إلى وسائط، وهذا الإدراك المباشر يتم بالتصوف. وهكذا انتهت الفلسفة عند فيلون إلى التصوف والرؤية، وهو ما انتهى إليه الحال أيضاً عن أفلوطين. وكلا الرجلين درس الفلسفة بالإسكندرية، واعتنق فيها الأفلاطونية، ووجه كل منهما الفلسفة نحو التأمل والرؤية، فكانا تعبيراً صادقاً عن الفكر الفلسفى السكندرى.

وعلى نفس النحو الذى قوبل به فيلون من جانب أحبار اليهود، والامتعاض والخوف والتردد والقلق الذى أظهروه تجاه محاولته التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة اليهودية، كانت نظرة عدد ليس بالقليل من آباء الكنيسة المسيحية إلى الفلسفة اليونانية بادئ الأمر، بل وحتى إلى وقت متأخر نسبياً فى بعض الأحيان، حتى أن الفيلسوف السكندرى "كلمنت" Clement (حوالى ١٥٠-٢١٥) راح يهاجم صراحة أولئك الذين يخافون دراسة الفلسفة، ويشبه خوفهم بخوف الطفل من القناع! (١) .

ولاشك أن الدافع إلى هذا الخوف كان يرتكز على شقين، أولهما الحرص على ألا يتسرب إلى العقيدة المسيحية شيء من الأفكار الفلسفية الوثنية، وإن كان هذا يعد ضرباً من المستحيل ما دام الرسل قد حزموا أمرهم وحملوا عقيدتهم ومضوا بها إلى طريق أمم يكرزون، ولم يكن أسلوب التبشير الذى تعاملت به المسيحية فى جوداياً أو اليهودية، والقائم على الحديث عن معجزات المسيح على الأرض، وكيفية مجيئه المعجز وكيفية ذهابه، يصلح للتبشير به بين الأمميين الذين امتلأت ميثولوجياهم بأشباهه ويزيد، ومن ثم كان اللجوء إلى الفلسفة لمواجهة أهليها بها، حتماً مقضياً.

أما ثانى الشقين فهو أن التعليم كان يقوم فى تلك الفترة أساساً على الدراسات الكلاسيكية، والتى كانت الفلسفة والميثولوجيا تشكلان ركناً أساسياً من أركانها، ومن هنا كانت نظرة الخوف والارتياب، ومن هنا أيضاً نشأ اتجاه صارم مضاد كانت تعبر عنه وثيقة لقيت ذيوعاً فى النصف الشرقى من الإمبراطورية خلال

(1) Neander (A.) Lectures on the history of Christian dogmas, London 1882, Vol I. p. 63.

القرن الرابع الميلادى[1]، تحض المسيحيين على الابتعاد عن الكتب والمؤلفات اليونانية، وتحاول إقناعهم بأن الكتاب المقدس وحده فيه الكفاية للإجابة عن كل تساؤلاتهم وإشباع حاجاتهم. وكانت الوثيقة تسائل قارئيها؛ هل تحبون قراءة التاريخ؟ لديكم سفر الملوك! هل تفضلون البلاغة والشعر؟ عندكم سفر الأنبياء، وعندكم المزامير والأمثال والجامعة وسفر التكوين! هل تبحثون عن القانون والأخلاق؟ أمامكم تعاليم الرب العظيمة وأعمال الرسل!

وفى القرن الرابع أيضاً، ومع اشتداد الصراع بين الوثنية والمسيحية خاصة على عهد الإمبراطور الفيلسوف "جوليان" Iulianus الذى تصفه الكنيسة بـ"المرتد"، نذر اثنان هما "أبو ليناريس" Apollinaris الأب وسميه الابن نفسيهما للقيام بمحاولة تقديم أدب مسيحى يصرف شباب المسيحية عن الآداب الوثنية. فعمد الأب إلى وضع أجرومية متفقة مع الإيمان المسيحيى، وترجم الأسفار فى قصيد بطولى، وعرض للجانب التاريخى فى العهد القديم من الكتاب المقدس، بالشعر حيناً يقلد هوميروس، وباختزاله حيناً آخر فى صورة تراجيدياً روائية يحاكى بها "يوربيدس" Eurpides، واستخدم عمداً كل أنواع القريض حتى لا تصبح التعبيرات الخاصة فى اللغة اليونانية خافية على المسيحيين. أما أبو ليناريس الابن، وقد نهل من نبع البيان والبلاغة، فقد وضع شروح الإنجيل وأعمال الرسل فى حوار أفلاطونى [2] غير أن هذا الأثر الكلاسيكى الزائف لم يكتب له البقاء بعد موت جوليان، حيث سرعان ما عاد للمدرسين المسيحيين الحق فى تعليم التراث اليونانى الرومانى مرة أخرى، وبعد أن راحت الدولة تستحث الخطى نحو التحول الرسمى من جانب الأباطرة إلى المسيحية.

وقد وجدت هذه النغمة العدائية تجاه الآداب والفلسفة الوثنية صدى لها بين نفر من كبار مفكرى المسيحية، ويأتى فى مقدمتهم أبو الكنيسة الأفريقية "ترتوليان" Tertullianus (١٦٠-٢٣٠) الذى يهاجم الآداب الوثنية بشراسة، وينظر إلى الفلسفة نظرة الكراهية الكاملة، ويعتبر تلميذ الأغريق حليف الخطيئة، أما تلميذ

---

(1) Jones, The decline of the Ancient World, p. 350.
(2) SOCR. Hist. Eccl. III 16; SOZOM. Hist. Eccl. V 18.

لسماء فعدو للضلالة صديق للحق! وحتى حكمة سقراط عنده لا يمكن أن تبلغ لقمة؛ ذلك أن أحداً لا يمكن أن يعرف الله ــ كما يقول ترتوليان ــ بعيداً عن لمسيح، ولا المسيح بعيداً عن الروح القدس، وما حكمة سقراط ومن تبعه من لفلاسفة إلا وحى شيطان رجيم (١)، وما الفلاسفة إلا بطاركة الهراطقة (٢)، ويصفهم بأنهم الجيران الأقربون أصحاب الوثنية التعددية، إخوان الشياطين (٣).

كان السؤال الحرج في القرون الأولى للميلاد .. ما هى طبيعة العلاقة بين العقيدة المسيحية والعقل اليونانى؟ وكانت إجابة ترتوليان تأتى فى صورة سؤال أيضاً يقول "ما الذى يمكن أن تفعله أثينا تجاه أورشليم؟ "وكان يرد على تساؤله بقوله: "لا شيء" (٤) ، فلقد كان الاتجاه العام للكنيسة وتعاليمها آنذاك، الحط من قدر التعليم الدنيوى والثقافة الكلاسيكية، ومع ذلك، فقد كان ترتوليان مضطراً أحياناً إلى الاعتراف بأن دراسة الفلسفة، ربما يكون لها بعض القيمة، وأن الجهل بها يمكن أن يكون أشد خطراً من التعرف إليها (٥) .

وفى القرن الرابع الميلادى كان القديس جيروم ما يزال سائراً على درب ترتوليان، مُكنّا للفلسفة كل الكراهية، متسائلاً فى دهشة .. أى مودة يمكن أن تقوم بين النور والظلمة؟! .. أى اتفاق يمكن أن يعقد بين المسيح وبعل؟! ما الذى يمكن أن يفعله "هوارس" Horatius مع صاحب المزامير(داود) ؟! أو فرجيل مع الأناجيل؟! أو شيشرون مع بولس؟! علينا إذن أن لا نشرب من كأس المسيح وكأس الشيطان معاً" (٦). ويروى لنا جيروم كيف أن نفسه اللوامة أرقت جفونه، وحرمته النوم ليالى طوال، وهى تحاوره حول النفع الذى عاد عليه من قراءاته الكثيرة للآداب اللاتينية، وكان الأجدر به أن ينفق هذا الوقت مع كتابات الآباء وتعاليم الرسل بعد الكتاب المقدس، ثم يحدثنا عن دموعه الغزيرة التى انسابت من مقلتيه، وكيف راح يكفكفها، فلما جن عليه الليل وأخذته سنة من النوم، رأى فيما يرى

(1) Copleston, history of philosophy II, p. 38.
(2) Laistner, thought and Letters in Western Europe, p. 45.
(3) Rand, Founders of the Middle Ages, p. 12.
(4) Magoulius (H.J) Byzantine Christianity, Emperor Church and the West, Chicago 1970, p. 18.
(5) Laistner, thought and Letters, p. 46.
(6) HIER. Epistola XX II, 29.

النائم، أنه واقف أمام العرش والله قاضى القضاة يحاكمه لا باعتباره مسيحياً بل باعتباره واحداً من أتباع شيشرون (١). وفى رسالة بعث بها جيروم إلى البابا الرومانى داماسوس Damasus (٢) كتب يقول: "إن الكاهن الذى يهجر الإنجيل والأنبياء، ويقرأ كوميديات الأغريق، ويتغنى بأشعار الرعاة، ويتشبث بفرجيل، يفعل ما يعد خطيئة لا يمكن غفرانها".

وحتى القرن السادس الميلادى كان هذا الشعور العدائى تجاه التراث الكلاسيكى لا يزال موجودا فى نفوس عدد من كبار رجالات الكنيسة، فهذا هو البابا جريجورى الأول العظيم (٥٩٠ ـــ ٦٠٤) يعنف أسقفا غالياً كان يعلم النحو قائلا له "لا يجتمع مدح المسيح ومدح جوبتر فى فم واحد" (٣). بل إن الكوين Alcuin نفسه، معلم شارلمان، وعميد مدرسة القصر الشارلمانية، يوقع العقاب الشديد على اثنين من رهبان دير القديس مارتن Martin ضبطهما متلبسين بقراءة فرجيل خفية (٤)، وهذا يعد سلوكا غريباً من رجل يمثل ريادة حركة النهضة الكارولية فى أخريات القرن الثامن وأوائل القرن التاسع. كما أن الكوين كان لديه هو الآخر فى شبابه حلم ضد شيشرون!

والذى يدعو للاهتمام أن هذه الكراهية الشديدة تجاه الآداب والفلسفة الوثنية، ظهرت بشكل واضح جداً فى النصف الغربى من الإمبراطورية، أو بتعبير أكثر دقة، جاءت ممن يحملون رايات الثقافة اللاتينية مثل ترتوليان وجيروم وجريجورى الأول العظيم، بل إن مجمعا كنسيا عقد فى قرطاجة، كان الرابع الذى التأم عقده بها، وذلك فى سنة ٣٩٨، صدق على قرارات المجامع الثلاثة السابقة التى تحرم قراءة أعمال الكتاب الوثنيين، وحذر الأساقفة من الانغماس فى مثل هذه الأمور. ولا شك أن هذا الاتجاه العدائى كان ناجماً عن خلو الغرب اللاتينى من المدارس الفلسفية اليونانية التى كانت سائدة فى الشرق، آسيا الصغرى وسوريا ومصر، إضافة إلى بلاد اليونان نفسها، هذا إلى جانب أن اللغة اللاتينية لم تكن تشجع بطبيعتها على المناقشات الجدلية، على عكس اليونانية التى اتسمت بكثرة مترادفاتها

(1) Id.
(2) Epistola, XXI, 13.
(3) Jones, The decline of the Ancient World, p. 350.
(4) Rand, Founders of the Middle Ages, p. 13.

وحيويتها، ومن ثم نجد الموقف يختلف تماماً عند آباء الكنيسة الشرقية دون استثناء، وآباء الاسكندرية بصفة خاصة، ومرد هذا فى المقام الأولى إلى تمرسهم ودراستهم وتلقيهم تعليمهم فى ظل تلك الأجواء الفلسفية التى كانت سمة الشرق اليونانى.

لم يكن غريباً إذن أن نجد آباء الكنيسة فى الشرق، وخاصة المثقفين المسيحيين يعترفون أن الثقافة الكلاسيكية لابد أن تكون شيئاً مقبولاً، ويأتى فى مقدمة هؤلاء، الآباء الكبادوكيون الثلاثة، وقد كان الأمير جوليان [الإمبراطور فيما بعد] زميل دراسة لأحدهم وهو باسيليوس Basilius فى أثينا، قلعة الوثنية. وبينما ظل جوليان وثنياً وغدا فيلسوفاً رواقياً أفلاطونياً، أصبح الثانى أسقفاً، وفيها أيضاً تعرف جوليان إلى جريجورى النازيا نزى Gregorius Nazianzenus الذى اعتلى من بعد كرسى الأسقفية فى القسطنطينية. وكان من أكثر الذين كتبوا شروحاً يبين فيها أهم الفوائد التى تعود على المسيحيين من الرجوع إلى دراسة الآداب الوثنية والفلسفة، وكان يقول، "نحن نأخذ من الثقافة الوثنية ما هو الحق، أما ما يقود إلى الوقوع فى حبائل الشيطان والغواية، وينتهى بنا إلى الجحيم، فإننا نرفضه "ويضيف النازيانزى، "إن كل ما عندهم (أى الوثنيين) حتى ما فيه الضلال.. نافع لتقوانا، إذ يجعلنا نفرق بين الخير والشر، ومن ضعفهم نقوى تعاليمنا"، ويقول اللاهوتى الكبادوكى بعقل متفتح، "من الحماقة أن ندين المعرفة التى عند غيرنا، لأن غيرنا سوف يفعل معنا الشىء نفسه" (١) أما باسيليوس أسقف قيسارية الكبادوك فكان يقول، ناصحاً الناشئة بتعلم التراث الكلاسيكى، "كما نتجنب الشوك عندما نقطف الورود، فإننا بالمثل يجب أن نحمى أنفسنا مما يسبب الضرار، فلنلتقط فقط من الآداب اليونانية تلك الثمار الطيبة" (٢). هذا على حين كان أخوه الأصغر، جريجورى أسقف نيسا Nyssa فى كبادوكيا، متأثراً إلى حد كبير جداً فى كتاباته بفلسفة فيلون السكندرى والأفلاطونية المحدثة.

كان طبيعياً وقد حزم الرسل أمرهم على أن يحولوا المسيحية من عقيدة يهودية إلى ديانة عالمية، أن يعبروا عن عقائدهم فى لسان يونانى، كان بعضه فلسفياً والبعض الآخر عقيديا، وقد عرفوا عن طريق هذا اللسان مضامين تلك

(1) GREGORIUS. NAZIANZE NUS, orat. I, 6.
(2) BASILIUS, De Spiritu Sancto 1.

العقيدة بصورة أكثر يقينية من وجهة نظر آباء الكنيسة، وهكذا فإن تيار العقيدة الذى راح يستقبل الآن روافد الفكر اليونانى، ليزيد من مياهه الأصلية، أصبح على هذا النحو أكثر اتساعاً [١]. فلم يكن في وسع الديانة المسيحية أن تشق طريقها فى العالم الهللينى ما لم تتخذ لنفسها ثياباً هللينية، وقد حاول الداعون إلى المسيحية خلال القرن الثانى أن يزينوا المسيحية فى نظر الأقلية المثقفة من الجمهور الهللينى، بأن تناولوها بالشرح والتفسير، ولم يكن كسب هذه الأقلية إلى صف المسيحية ممكناً لا بترجمة المعتقدات المسيحية إلى الاصطلاحات الخاصة بالفلسفة الهللينية. وكان انتشار الأفكار الفلسفية على النحو الواسع الذى رأيناه من قبل، أمراً لا يمكن التغاضى عنه أو التغافل من جانب المبشرين بالمسيحية، بل لقد اتبع هؤلاء الأسلوب نفسه الذى كان يمارسه المفكرون اليونان فى نقل أفكارهم ومبادئهم الفلسفية إلى الناس، والذى كان يتمثل كثيراً فى الخطاب الشفهى إلى المريدين. وقد قام الرسل جميعهم بذلك، ولا شك أن القديس بولس الرسول، وهو من قبل "شاول" الطرسوسى، قد استمع كثيراً من قبل إلى خطب وتعاليم الرواقيين والأفلاطونيين، ومبادئهم الفلسفية، وهو بعد فى طرسوس [٢] ، وكان هذا واضحاً فى رسالته الأولى إلى أهل كورنث، ورسالته إلى أهل روما، وجاء حديثه موافقاً لهم أحياناً مخالفاً أحايين [٣].

لم يكن فى استطاعة الديانة المسيحية أن تنبذ عناصر الحضارة الهللينية، بل كان لزاماً عليها أن تستعين بها لتحقيق مرماها البعيد وهو هداية لعالم الهللينى، ومن ثم استخدمت الكنيسة المسيحية اللغتين اليونانية واللاتينية فى كتابة أسفارها المقدسة، وطقوسها الدينية، وآرائها اللاهوتية، وكما صاغت قوانين الإيمان الخاصة بها فى قالب المصطلحات الفلسفية الهللينية، حملت فى ركابها، بعد أن تخيرت، مجموعة من آداب الهللينيين التى ترجع إلى العصر السابق على المسيحية بلغتيها اليونانية فى الشرق واللاتينية فى الغرب. وهكذا باتت المسيحية أداة لنقل الأفكار والمباىء الهللينية غير المسيحية، بل المناهضة لها أحياناً [٤]، والتى كانت تثبت

(1) Nock (A.D.) Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York 1964, p. 101.
(2) Ibid. p. 94.
(3) Ibid, p. 95; Copleston, history of philosophy, II pp. 27-28.
(٤) توينبى، الحضارة الهلينية، ص ص ٢٤٨ – ٢٤٩، ٢٧٣.

وجودها بصورة غاية فى الوضوح، مما دفع الكثرين إلى القول ــ كما أسلفنا ــ بصعوبة الفصل بين المسيحية والفلسفة اليونانية، أو على حد قول Nock [١] "لقد أفسح المفكرون المسيحيون مكاناً فى عقيدتهم للأفلاطونية التى كانت صاحبة المد الواسع آنذاك، ووجد المسيحيون والوثنيون على السواء تشابها قوياً بين التعاليم المسيحية والأفكار الفلسفية، وكان الإبداع الذى ظهر فى الثقافة المسيحية هو أنها أعطت محتوى جديداً لكل فكر أو عنصر أخذته من الفلسفة اليونانية. لقد كان التأثير متبادلاً، فالمسيحية ــ على حد تعبير "ماجولياس" Magoulias [٢] ــ اختارت بعض الاتجاهات من الفلسفة اليونانية، وهذه أخذت منها مفهوماً جديداً فى تركيباتها أو تكوينها المسيحى.

لم يكن لدى المسيحيين فلسفة خاصة بهم، لذا كان من الطبيعى العودة إلى الفلسفة السائدة، والتى كانت الأفلاطونية المحدثة آنذاك لها الريادة، وإن كانت ممتزجة بعناصر فلسفات أخر، بحيث يمكن القول إن الأفكار الفلسفية عند آباء المسيحية الأوائل، كانت ذات صبغة أفلاطونية، أو أفلاطونية محدثة امتزجت بالرواقية. وقد استمرت هذه الأفكار الأفلاطونية مسيطرة على الفكر المسيحى قرون عدداً، ولم يميز الكتاب المسيحيون بين اللاهوت والفلسفة، فلقد كان هدفهم تقديم الحكمة المسيحية فى مفهوم أكثر شيوعاً، بحيث يبدو فى المقام الأول لاهوتياً، وإن كان سداه ولحمته عناصر فلسفية، بحيث يصعب تماماً على أى باحث أن يفصل بين المسيحية والفلسفة اليونانية [٣]. ويقول "آرمسترونج" Armstrong [٤]، إنه من الأهمية بمكان أن نذكر الأثر الكبير الذى تركته الأفلاطونية المحدثة على فكر القديس أوغسطين، ومن الأهمية أيضاً أن نذكر أن أوغسطين كان مسيحياً طوع أفلاطونينية لمسيحيته، بل وطوع فى كثير من الأحيان مسيحيته لأفلاطونيته.

وكانت الإسكندرية بصفة خاصة بؤرة هذا الامتزاج والاختلاط والتفاعل بين المسيحية والفلسفة اليونانية، والأفلاطونية على وجه أدق. وكان هذا أمراً طبيعياً

(1) Early Gentile Christianity, p. 103.
(2) Byzantine Christiantiy, p. 20.
(3) Copleston, history of philosophy, II p. 29.
(4) Later Platonism, p. 199.

يتفق وشخصيته الإسكندرية الفلسفية التى وضعت أسسها منذ النصف الثانى من القرن الثالث قبل الميلاد، ونمت وتطورت بحكم عوامل ومؤثرات عديدة أفضنا القول فيها آنفاً. لذا لم يكن غريباً أن تكون دون منازع حاضرة المسيحية المفلسفة، وإذا كانت أنطاكية قد ساهمت بنصيب لا ينكر فى هذا الميدان، إلا إنه لا يطاول ما كانت عليه الإسكندرية، وما قدمته للفكر المسيحى الذى لا يزال حتى الآن يحمل بصماتها المميزة، بفضل أساتذة مدرستها الفلسفية واللاهوتية الذين قدروا التراث الكلاسيكى حق قدره. فبينما كانت الفلسفة اليونانية فى نظر "ترتوليان" أشد حماقات هذا العالم، كان "كلمنت" السكندرى يعتبرها "هبة" الله و"منة" منه ووسيلته لتقبل العالم للمسيحية، وكان يعتقد كما اعتقد "جوستين" Iustinus (١٠٠ ــ ١٦٥م) من قبله أن أفلاطون استمد حكمته من موسى والأنبياء [١]، وإذا كان فيلون قد حاول أن يوفق بين الفلسفة والكتاب المقدس بعهده القديم، فإن كلمنت هو الآخر سعى إلى التوفيق بين الفلسفة والمسيحية، وفى النهاية كان الاتجاه الذى تبناه كلمنت هو الذى كتب له النجاح.

حملت هذه النزعة مدرسة الإسكندرية التى تحولت من مدرسة للموعوظين الداخلين إلى رحاب المسيحية حديثاً، إلى مدرسة للمدافعين الذين حملوا مهمة ثقيلة تمثلت فى التصدى لهجمات الوثنيين والفلاسفة، وتحديات الفرق العديدة التى بدأت تظهر آنذاك وخاصة "الغنوصيين"، وأدرك أساتذة المدرسة أن التراث الفكرى الذى كانت عليه المدينة، ومدرستها الفلسفية العريقة، يؤهلاها كى تقود سفين العقيد إلى بر الأمان فى مواجهة هذين التيارين.

ويأتى فى مقدمة رواد هذه المدرسة "أوريجن" الذى يعد واضع أصول وقواعد الفكر اللاهوتى السكندرى، وصاحب المنهج التأويلى الرمزى فى تفسير الكتاب المقدس، بحيث أضحت "الأوريجنية" محور الجدال اللاهوتى، سواء فى صورتها المباشرة كما أرادها صاحبها، أو فيما صارت إليه بعد ذلك عبر القرون التالية من خلال أفكار العديد من الفرق المسيحية المتنافرة. ولاشك أن دراسة الفلسفة والتعمق فيما خلفه الفلاسفة الأقدمون والمفكرون اليونان، كان السبيل الحقيقى لأوريجن، إلى جانب الدراسة الواعية المتأنية للكتاب المقدس، بلوغا إلى

(1) Copleston, history of philosophy, II, p. 29.

"مسيحية عقلانية" قادرة على الصمود أمام التيار الفلسفى. وهذا ما كان يؤكده دوماً فى مناقشاته وكتاباته.

ولم يكن أوريجن وحده فى هذا السبيل، وإن كان يعد المؤسس الحقيقى للمدرسة، وقد شاركه هذا الاتجاه، أعنى "المسيحية المفلسفة" كلمنت السكندرى، الآثينى الأصل، والذى آثر أن يتخذ من الإسكندرية مستقراً له ومقاماً، حتى طغى اسمها على أصله الآثينى، ويعد مع المفكر السكندرى آمونيوس ساكاس، أساتذة لأوريجن وممهدين لفكره اللاهوتى، ويلحق بهؤلاء جميعاً "ديونيسيوس"، الذى جمع بين رعاية الكنيسة باعتباره أسقفاً، وزعامة المدرسة، وكان ديديموس الضرير خاتمة هذه القائمة الكبيرة التى ذاع من خلال أفكارهم، وخاصة أوريجن، صيت المدرسة السكندرية واللاهوت السكندرى.

وكان الفارق واضحاً جداً وكبيراً بين موقف آباء المسيحية فى الغرب اللاتينى تجاه دراسة الفلسفة والتراث اليونانى، وبين آباء المسيحية السكندرية، ففى الوقت الذى رأى فيه ترتوليان وجيروم الفلسفة شراً محضاً، ورجساً من عمل الشيطان، اعتبرها كلمنت مثلاً "هدية" يقدمها الله للخاصة ليسلكوا بها السبيل الحق لمعرفة المسيحية، وجعل منها أوريجن أمراً لا غنى عنه للإيمان الحق بالمسيحية. ولعل هذا يفسر لنا الموقف الذى اتخذه جيروم بعد ذلك من أوريجن والأوريجنية فى نهاية سنى القرن الرابع الميلادى، وسوف نتناول كل ذلك تفصيلاً فى الفصل التالى.

تلكم هى التيارات الفكرية الثلاثة التى سادت مصر فى عصرها البيزنطى، وإن اختصت الإسكندرية وحدها بالتيارين الثانى والثالث، الفلسفى والمسيحية المفلسفة، بحكم سيادة اللسان والثقافة اليونانية، سمة العصر آنذاك، هذه المدينة، حظيت ـــ وساهمت ـــ فى الوقت نفسه بالنصيب الأكبر من التيار الأول، الوثنى، بطبيعة وجود المصريين، واليونان، خلصاء ومتمصرين على السواء، فلاسفة ومتفلسفين وبسطاء. وإلى جانب هذه التيارات الفكرية الثلاثة كان هناك تيار رابع يخص المصريين وحدهم، ورغم أنه كان تياراً انعزالياً، إلا أنه لم يكن بعيداً أبداً عن الإسكندرية، كما قد يبدو للوهلة الأولى، إلا فى مواضع نشاطه فقط، بل كان قريباً جداً منها على المستويين الروحى والزمنى، بإعتبارها مقر الكرسى الأسقفى، والعاصمة السياسية، وقصبة الحياة العلمية والثقافية فى حوض البحر المتوسط

الشرقى، ذلك التيار هو الرهبانية. وإذا كان التياران الثانى والثالث، القائمان على الفلسفة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، يمثل كل منهما التأمل فى الكون والله عن طريق الإنشغال بما فى العالم من ظواهر متعددة، فإن التيار الأخير الذى نحن بصدده يمثل التأمل فى الكون والله عن طريق الابتعاد عن العالم، أى هجران دنيا الناس والعيش فى دنيا الله.

هـذا التيار الرهبانى يمثل إتجاهـاً مصرياً خالصاً، نأى بنفسه ــ إلا فيما ندر ــ عن معترك المناقشات الفكرية الدائرة بين الفلاسفة وأنفسهم، ونيران الجدال اللاهوتى المستعرة بين الفلاسفة والمسيحيين المتفلسفين، وهؤلاء الأخيرين وأنفسهم. وقد وصل أصحاب هذا التيار الرهبانى صفوفهم برجال الكنيسة فى الإسكندرية، وجعلوا من أنفسم ظهيراً لآبائها فى مواجهة السلطة البيزنطية، والفرق العقيدية المخالفة للإيمان السكندرى دون أن يقحموا أنفسهم فى لابرنث المسألة اللاهوتية.

ولاشك أن الطبيعة الجغرافية لمصر، بصحراواتها الواسعة الممتدة شرقاً وغرباً على ضفتى النيل، قدمت أنموذجاً مثالياً للراغبين فى أن يسلكوا دروب هذه الحياة النسكية رغبة أو رهبة، اقتناعاً أو اضطراراً، بحيث أصبحت مصر رائدة العالم المسيحى، منذ ذلك التاريخ الباكر للميلاد، فى هذا النمط السلوكى، وكان الاضطهاد الذى مارسه الأباطرة الرومان، الوثنيون والمسيحيون، ضد المسيحيين فى مصر، عاملاً رئيسياً فى انتشار الحركة الرهبانية (١) . يقول الدكتور جمال حمدان فى رائعته "شخصية مصر" (٢) "خرج كثير من المصريين من الوادى إلى أطراف الصحراء بل وإلى أعماقها بحثاً عن عزلة جغرافية يلجأون إليها من الاضطهاد، ويحافظون فيها على عقيدتهم. ولعل طبيعة مصر الجغرافية، حيث يتجاور المعمور والصحراء، وحيث تتوافر العزلة الهامشية لكن دون موت فى الصحراء الكاملة، قد مكنت لهذا النمط من الحياة، ولا نقول من التعمير. فالصحراء فى مصر قريبة للغاية للجميع، وعند أطراف أصابع كل من يريد اعتزال العالم".

وقد يكون هذا التيار ــ بحكم موقع مصر الجغرافى المتميز وسط طرق التجارة العالمية الرئيسية بين الشرق والغرب آنذاك، وتوافد الناس عليها من كل

---

(١) سوف نفرد فصلاً خاصاً للحديث عن الحركة الرهبانية، انظر الفصل الرابع.

(٢) المجلد الثانى، طبعة دار الهلال ، القاهرة ١٩٩٥ ص ٤٣٧.

حدب وصوب، بين غاد ورائح ومقيم، نقول ربما يكون هذا التيار قد تأثر بحياة الرهبان البوذيين على بعدهم فى الزمان والمكان! أو ببعض جماعات الزاهدين من اليهود فى فلسطين قبل قدوم المسيح، أو مثلهم من بنى يهود أيضاً بالقرب من الإسكندرية فى القرن الأول الميلادى، أو أولئك الذين تحلقوا بـ" السرابيوم" فى منف ناذرين لربهم صوما عن دنيا الناس وزهدا فى حياتهم أيام سيادة البطالمة على مصر، أو هؤلاء الكهان المصريين الناسكين فى هليوبوليس خلال النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد، أو لعل مباىء الرواقية والأفلاطونية المحدثة، التى سادت عالم البحر المتوسط الشرقى خلال القرون الأولى للميلاد، والتى كانت تدعو إلى الفضيلة عن طريق سمو الروح بقهر الجسد، سجنها المادى، قد تركت بصماتها على المصريين المتأغرقين الذين سلك بعض منهم سبل تلك الحياة الرهبانية فى وقت تالٍ. قد يكون هذا كله واردا عند البعض، لكن الأمر الذى لا سبيل إلى الشك فيه، أنّ فكرة الرهبانية فى المسيحية، وأنماط حياتها، كانت مصرية خالصة لم تأخذ عن أى هذه الأنماط التى سبقتها شيئاً من قليل أو كثير، بل على العكس من ذلك، هى التى تركت آثارها البعيدة على الحركة الرهبانية فى العالم كله، وإن اختلفت قسماتها فى مناطقها المتفرقة من العالم المسيحى، عن أصولها وجذورها فى مصر.

على أن الشيء الذى تجدر الإشارة إليه، أنه على الرغم من طبيعة العزلة التى تفرضها فكرة الرهبانية، وحياة التأمل الخالص أملا فى التطهر الكامل والرقى الروحى صعوداً إلى ملكوت السماوات، إلا أن الرهبان المصريين جمعوا إلى جانب هذا الواجب الرهبانى، الذى هو جوهر تلك الحياة، شيئاً قد يعد غريباً حقاً فى نظر كثير من الدارسين للحركة الرهبانية فى مصر؛ ذلك أنهم شاركوا مشاركة فعالة فى الحياة السياسية خلال العصر البيزنطى المتقدم، بحيث كان لهم دورهم الإيجابى على خشبة المسرح السياسى فى الإمبراطورية خلال أربعة قرون كاملة تمتد من الرابع إلى السابع، إما بصورة مباشرة عن طريق آبائهم، أو بأنفسهم، وتلك كانت الفعالية الحقيقية، أو من خلال أساقفة كنيسة الإسكندرية، حيث كان الرهبان هم الظهير الطبيعى للبيعة السكندرية فى منطقة وادى النطرون، والعمق الاستراتيجى لها على امتداد الوادى إلى طيبة. وسوف يكون لناحديث طويل عن هذه الأمور فيما بعد عند تناولنا للحركة الرهبانية.

ولم تكن ظاهرة خروج المصريين إلى الصحراء والاعتصام بها، جديدة عليهم، وإن كانت قد نمت فى المسيحية نمو مغايراً، لكنهم لجأوا إليها من قبل كثيراً على عصرى البطالمة والرومان كنوع من الاحتجاج الصامت، الذى قد ينقلب هادراً أحياناً، ضد الاستبداد السياسى والعسف الاقتصادى، ثم مؤخراً الاضطهاد الدينى، الذى كانت تمارسه السلطات الحاكمة سواء كانت فى الإسكندرية أو روما ثم القسطنطينية من بعد. وكان هذا المصرى الذى يرى فى الصحراء ملجأ آمناً وملاذاً، فيفر إليها، يعرف بـ "الهارب" أو "المختفى" anachoretes أى الشخص الذى يقوم بعملية "الانسحاب" anachoresis من المدينة أو القرية إلى الصحراء، فراراً بنفسه من العذاب الذى لابد واقع به، ما دام قد عجز عن دفع الضرائب المفروضة عليه، فلما سلك المسيحيون السبيل نفسه فيما بعد، هروباً بدينهم من الاضطهاد الرومانى، حملوا هم الآخرون هذه التسمية اليونانية، وعدوا فى نظر الحكومة ــ فى أول الأمر ــ شأن أسلافهم. وقد أفاض المؤرخ الغالى "سولبيكيوس سفروس" Sulpicius Severs – فى أخريات القرن الرابع الميلادى وأوليات القرن الخامس، والذى كان مفعماً بحب الحياة الرهبانية، أفاض فى استخدام هذا المصطلح anachoretes فى حديثه الطويل عن الرهبان المصريين والأديرة المصرية (١)، وطرائق حياة هؤلاء السالكين دروب البيد حياة.

و"سولبيكيوس" فى "حواره" الشهير يقص علينا خبر أولئك النفر من صحبه الذين قدموا إلى مصر، وزاروا صحراواتها، وتعرفوا إلى حياة ساكنيها من أولاء النساك، وعادوا يحدثونه بما رأوا، فكان هذا "الحوار" الذى أخرجه لنا. وإذا كان هذا حال رهبان أكويتانيا Aquitania فإن كثيرين أيضاً ممن سبقوهم أو لحقوهم، سجلوا بأقلامهم ما عاينوه أو سمعوه عن حياة الرهبان المصريين، ويأتى فى مقدمة هؤلاء جيروم، وروفينوس، وباللاديوس، والأخوة السبعة وغيرهم، ولذا لم يكن غريباً أن تكون الرهبانية المصرية ــ فى زمانها ــ أنموذجاً حرص المسيحيون فى الإمبراطورية البيزنطية على معرفة أسرارها وتنظيماتها، التوحيدية منها والديرانية، فكانت مصر فى هذا التيار ــ دون منازع ــ رائدة العالم المسيحى.

---

(1) SULPICIUS SEVERUS, Dialogues Concerning the Virtues of the monks of the East, I – XIX.

الفصل الثانى

مدرسة الإسكندرية اللاهوتية

الفصل الثانى

مدرسة الإسكندرية اللاهوتية

"... إذا لم تصحبنى معك إلى الإسكندرية، فلن أكتب لك، ولن أكلمك بعد إذن أبدا.. ولن أحييك بما اعتدت أن أحييك به كل يوم".

هذه بضع كلمات جاءت ضمن رسالة بعث بها أحد الأبناء إلى أبيه، وردت فى بردية من البرديات العديدة التى عثر عليها فى البهنسا، وهى تكشف بجلاء عن الأمل الذى كان يراود شباب تلك الأيام حول القدوم إلى هذه المدينة العامرة بعد أن ذاع صيتها، ليس فى مصر وحدها بل فى عالم البحر المتوسط كله، وتفصح أيضا عن المكانة التى احتلتها الإسكندرية آنذاك فى دنيا الفكر والثقافة والفنون، ناهيك عن الجوانب الحضارية المادية، فلقد كانت الإسكندرية ــ كما يقول "بل"[1]. "العاصمة الإدارية لمصر.. والرابطة الرئيسية التى تربط مصر بالعالم الخارجى، والمركز التجارى العالمى الذى تفد إليه معظم منتجات الإمبراطورية ووارداتها. هذا كله إلى جانب كونها العاصمة الثقافية التى يفد إليها معظم أبناء الطبقات الأرستقراطية لتلقى تعليمهم. وفوق هذا وذاك فإنها كانت القصبة الحضارية الرائعة التى تشهد الألعاب الرياضية، والمتعة بكل أنواعها، والأزياء المتباينة، والمصريون وغيرهم يغدون إليها ويروحون، وهى وسط هذا كله، بأهميتها البحرية، ومدارسها، وثقافتها، وشهرتها العالمية، تربة صالحة دائما لتقبل كل ما هو جديد". لقد كانت ــ حسب تعبير "زرنوف"[2]. ــ أعظم مركز ثقافى فى الإمبراطورية الرومانية.

وفى بدايات القرن الخامس الميلادى، كتب "سينيسيوس" Synesius القورينى، تلميذ الفيلسوفة السكندرية "هيباشيا" Hypatia الأثير، إلى أخيه مادحا مدينة الإسكندرية وارتفاع هامتها فى ميادين العلم والمعرفة، قال ــ وقد ذهب إلى بلاد اليونان ــ "إن رحلتى هذه إلى أثينا أراحتنى من إكبار أولئك الذين يتلقون فيها

---

(1) Bell, evidences of Christianity, p. 191.
(2) Zernov, Eastern Christendom, p 34.

تعليمهم ثم يعودون إلينا، إنهم لا يختلفون عنا فى شىء، إنهم لا يعرفون أرسطو ولا أفلاطون خيرا منا، ومع ذلك يمشون بيننا كما لو كانوا أنصاف آلهة بين دواب"!!(١).

ويخبرنا جريجورى النازيانزى Gregorius Nazianzenus أحد الآباء الكبادوكيين الثلاثة الأشهار فى اللاهوت إبان القرن الرابع الميلادى، أن أخاه قدم إلى الإسكندرية ليتلقى تعليمه فى مدرستها الشهيرة التى تعد مركزا لكل فروع المعرفة الإنسانية (٢)، كما أن جريجورى نفسه شخص إلى الإسكندرية ليستكمل دراسته بها (٣).

ولم تكن هذه المكانة غريبة على مدينة عرفت طريقها إلى الشهرة منذ القرن الثالث قبل الميلاد، وأضحت قصبة الشرق اليونانى والعالم الهلنستى، ورغم أنه كان هناك فى ذلك العالم مدن فى فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وفارس، إلا أن الإسكندرية كانت تقف بمكتبتها العامرة كعبة هذا العالم، يقصدها حجيج العلم والأدب وهى تختلط بهم وتموج زاهرة (٤). وقد ظهر فى الممالك الهلنستية عدد من دور الكتب فى كل من أنطاكية Antiochia وبرجامة Pergamum ورودس Rhodos وغيرها، إلا أن مكتبة الإسكندرية ذاع صيتها وفاق كل هذه القرينات. وإذا كانت أثينا قد أبت إلا أن تحتفظ لنفسها بالفلسفة منذ زمان، فقد سمت الإسكندرية وحجب سناؤها بريق أثينا (٥)، ويضيف "سارتون" (٦). "كانت مكتبة الإسكندرية أشهر المكتبات فى العالم القديم وأفخمها على الإطلاق ، واستخدم ملوك مصر من البطالمة كل الطرق الممكنة وغيرها لتنمية مكتبتهم وتزويدها بالكتب النادرة، فقد شغفوا بذلك أيما شغف ... وكانت أهمية المكتبة تتركز بشكل أساسى فى الدراسات الإنسانية فى العالم، ولم يكن أمناء مكتبة الإسكندرية مجرد قوامين أو مفهرسين كما هى الحال بين أمناء مكتبات العصر الحاضر، بل كان يشترط فيهم

---

(١) مصطفى العبادى، مصر من الإسكندر إلى الفتح العربى، ص٣٥٢.

(2) GREGORIUS NAZIANZENUS, orat. VII., 6 - 7.

(3) GREG. NAZ. Orat. XVIII, 31

(4) Thompson & Johnson, an introduction to medieval Europe, p. 3.

(5) Tarn, Hellenistic Civilization, p. 269.

(٦) تاريخ العلم، جـ٤ ترجمة لفيف من العلماء، ص ٢٥٧ ـ ٢٨٢.

أن يكونوا متضلعين من فقه اللغة، والواقع أن مكتبة الإسكندرية كانت مهد علماء فقه اللغة والإنسانيين، كما كان الموسيون مهد علماء التشريح والفلكيين. ولم تكن عظمة المبنى وأناقة القاعات وروعة الأعمدة، ووقار أماكن القراءة، وعدد المؤلفات، وأكوام لفائف البردى، ودقة الرسوم الجدارية والنقوش الغائرة، لم يكن هذا كله أهم السمات فى معهد للعلم مثل مكتبة الإسكندرية، بل إن أهم السمات تتمثل فى الرجال الذين تأويهم هذه الجدران، والمكتبة العظيمة لا تباهى فقط بما تحتوى عليه من الكتب، بل تفخر بمن يقصدونها من العلماء الممتازين الذين يدرسون فيها ويبحثون، وتلك كانت حال مكتبة الإسكندرية".

لقد علت فوق الجميع إسكندرية مصر مركزا يفيض بواسع الأثر وأعمقه بهاءً وعظمة [1]، يتقاطر عليها الفلاسفة والمفكرون وعلماء الرياضيات والشعراء والفنانون من كل البقاع[2]. لقد كانت الإسكندرية كما يقول المؤرخ "بوركهارت"[3]. Burckhardt تمتاز بعلو كعبها فى القيم والمثل، وفى تلك الآونة لم يكن هناك مدينة فى العالم الهلنستى يمكن أن تقارن بالإسكندرية روحا ومادة".

وفى عام ٣١ ق. م فقدت مصر استقلالها السياسى كقاعدة لإمبراطورية البطالمة، وذلك على أثر انتصار القنصل الرومانى أوكتافيوس Octavius على قرينه وخصمه ماركوس أنطونيوس Marcus Antanius وحليفته كليوباترا Cleopatra السابعة آخر ملوك البطالمة فى مصر، وذلك فى موقعة أكتيوم Actium لتتخلى الإسكندرية بذلك كارهة عن مكانتها السياسية كعاصمة لهذه الإمبراطورية، ولتمسى من هذه الناحية مجرد عاصمة ولاية رومانية لها مكانتها فى عالم الإمبراطورية الجديدة، ولكنها على حد قول المؤرخين "جونسون" Johnson و"وست" West [4]. لـم تنس فـى يـوم من الأيام أنها كانت عاصمة إمبراطورية البطالمة.

وإذا كانت مكتبة الإسكندرية الشهيرة قد امتدت إليها النيران التى اندلعت فى سفن الأسطول المصرى الرابض فى الميناء من قبل جنود يوليوس قيصر عام ٤٨

(1) Vasiliev, A history of the Byzantine empire, vol.I, p. 117
(2) Duchesne, early history of the christian church, vol. I, p. 238.
(3) The age of Constantine the Great, p.110.
(4) Byzantine Egypt, p. 4

ق. م فإن جزء المكتبة الذى كان ملحقا بالسيرابيوم ظل قائما يؤدى دوره إلى حد ما حتى تدمير السيرابيوم تماما على يد ثيوفيلوس Theophylus بطريرك الإسكندرية (٣٨٥ ــ ٤١٢) إبان عهد الإمبراطــور ثيودوسيوس الأول (٣٧٨ ــ ٣٩٥) Theodosius I الذى جعل المسيحية الدين الرسمى للإمبراطورية، ويقدر "سارتون"(١). أن أعظم أعداء المكتبة فى تلك الفترة لم يكونوا من الرومان الوثنيين، بل من المسيحيين، وأخذ تدهور المكتبة يزداد بازدياد نفوذ الأساقفة المسيحيين على مدينة الإسكندرية، سواء كان أولئك الأساقفة من أتباع أثناسيوس أوأنصار آريوس، ويضيف قوله "من المعروف أن أوائل المسيحيين وتلاميذهم كرهوا المكتبة أشد الكره، لأنها كانت فى نظرهم معقل الكفر والخلاعة".

ولما كانت مكتبة الدراسات الإنسانية بصفة خاصة هى صاحبة الشهرة والذيوع فى الإسكندرية، والمؤلفات الفلسفية والدراسات الأدبية تتصدر قائمتها، كان لابد أن يكون العداء شديدا كما يقول سارتون، وهو أمر أوضحه "كلمنت السكندرى" الفيلسوف الشهير فى أخريات القرن الثانى الميلادى وأوليات القرن الثالث، ولخصه فى عباراته الشهيرة التى شبه فيها خوف رجال الدين المسيحى من دراسة الفلسفة بخوف الطفل من القناع. وإذا كان هذا العداء شديد الوطء خلال القرنين الأولين للميلاد، وبقى له أصحابه من بعد حتى القرن الخامس الميلادى ممثلا فى أسقفى الإسكندرية على التوالى "ثيوفيلوس" و"كيرلس"، إلا أنه راح يخف تدريجيا مع بدايات القرن الثالث بفعل الضرورة الملحة التى فرضتها تحديات مواجهة هذا الفكر الوثنى الفلسفى بنفس أسلحته العقلية الجدلية، مما أفرخ ــ كما قدمنا فى الفصل السابق ــ ذلك التيار المتميز الذى فاقت فيه الإسكندرية كل قريناتها آنذاك، أعنى "المسيحية المفلسفة".

وعلى الرغم مما لحق المكتبة بجزئيها الرئيسى (المتحف) والفرعى (السيرابيوم) من ضرار على فترتين متباعدتين، فى النصف الثانى من القرن الأول قبل الميلاد، وأخريات سنى القرن الرابع الميلادى، إلا أن المدارس الفكرية والفلسفية ظلت قائمة على حالها، خاصة وأن الرومان منذ استيلائهم على

(١) تاريخ العلم، جـ٤، ص ٢٨١ ــ ٢٨٢.

الإسكندرية وبعد توطيد سلطانهم فى مصر، عملوا على تشجيع الدراسة بالمتحف، وأضافوا إلى كراسى الأساتذة فيه كراسى خاصة بالفلسفة اليونانية فى مدارسها الأربع، الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية، هذا علاوة على المدارس الفلسفية والتى كانت قائمة فى الإسكندرية قبل العصر الميلادى [1]. كما كان قد ظل للمدينة مكانتها المرموقة التى كانت لها على عصر البطالمة، باستثناء كونها عاصمة دولتهم، إذ كانت تعتبر ثانية مدن الإمبراطورية الرومانية وأعظم موانئ البحر المتوسط.. على حد قول "بل" [2]، ومركزا للتجارة الرائجة مع الغرب والشمال حتى إيطاليا والولايات الغربية وبلاد الإغريق وآسيا الصغرى، ومع الشرق حتى الهند، وبرغم أنها لم تعد كما كانت فى القرن الثالث قبل الميلاد موطنا لفحول الشعراء، فقد كانت لا تزال مدرسة الشعر، والأدب التصويرى قائم بها، وتألق حديثها بفضل العلماء من أمثال بطليموس وهيرون، وفيلون وغيرهم ـــ ممن جئنا على ذكرهم فى الفصل السابق ـــ واجتذبت جامعة الإسكندرية الطلاب بدلا من مصر وحدها بل من معظم دول حوض البحر المتوسط. وخلاصة القول إن المدارس الفكرية والفلسفية التى سادت الإسكندرية منذ القرن الثالث قبل الميلاد، ظلت لها شهرتها وذيوع صيتها على العصر الرومانى، خاصة بعد أن امتزجت هذه الفلسفات اليونانية بالفكر الشرقى القديم عامة والمصرى على وجه الخصوص، ليخرج من هذا الامتزاج منهاجا يسعى بمريديه إلى الفضيلة والسمو الأخلاقى وتطهير الجسد من أدرانه ورذائله بلوغا إلى الطهارة الروحية والنقاء، وتلك كانت سمة الفلسفات التى سادت آنذاك كالرواقية والفيثاغورية الجديدة، وقبل هذه وتلك الأفلاطونية المحدثة.

وطالما بقيت المسيحية حبيسة قالب اليهودية فكرا ودعوة، فقد انحصرت مشكلتها فى محاولة إرساء طهارة الروح وخلاص النفس البشرية فى مواجهة عالم يهودى متأغرق غارق فى الماديات حتى آذانه، حتى بلغ الحال ببعض طوائفه كالصدوقيين مثلا إلى إنكار البعث والحساب ورفض عقيدة الثواب والعقاب. ولقد

---

(١) نجيب بلدى، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص٩٢.

(٢) مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربى، ترجمة عبد اللطيف أحمد على ص ١٣٢.

كان لدى اليهود ـ كما يقول "بارو" اعتقاد راسخ بأنهم سيحكمون العالم باعتبارهم وكلاء "يهوذا"، وأنهم بصفتهم أمة عنصرية لو نجحوا فى الوصول إلى الاستقلال لكانوا أداة أكثر نفعا فى يد "يهوذا" دون ريب"(١)، ومن هنا كان اليهود ينتظرون "مسيحا" يقود جندهم ليعيد إليهم مملكة داود وسليمان على الأرض، بتعبير أكثر دقة، كانوا يترقبون قدوم "مسيح" ملك، أو بعبارة أخرى، "مسيح" "دنيوى"! فلما جاءهم "مسيا" "أخروى" يزين لهم "ملكوت السماوات" ويعدهم وعدا حسنا بأن يكونوا رفقاءه فى جنة عدن، قلبوا له ظهر المجن، وأنكروه، وآذوه وناسه ونالوا منهم جميعا. وهكذا دفع الاضطهاد اليهودى زعماء المسيحيين الأول إلى الخروج من أورشليم، بل وإلى هجران اليهودية كلها، موطنا وعقيدة، وتأكد ذلك بصورة قطعية فى المجمع العام الذى عقده رسل المسيح فى منتصف القرن الأول الميلادى واتفقوا فيه على أن يحملوا الإنجيل إلى خارج "جودايا" وأن يمضوا به إلى طريق أمم، رغم تحذير المسيح الصريح لهم من قبل "إلى طريق أمم لا تمضوا" وكان لابد أن يتم إقرار هذا الاتجاه الجديد فى شكل عقائدى، فانفرد متى دون أصحاب الأناجيل الثلاثة الأخرى بذلك، واختتم إنجيله بقوله على لسان المسيح، "فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس".

كان هذا القرار بالانسلاخ عن اليهودية والخروج من تحت عباءتها والمضى إلى "الأمميين" يمثل، ليس مجرد تحول إلى طريق، بل انقلابا كاملا فى الفكر المسيحى وقضايا اللاهوت، فلم يعد هناك مجال الآن للتبشير بالروح فى مواجهة المادة، ولكن بإدخال الروح فى قالب عقلانى يواجه منطق الإغريق وحججهم وفلسفتهم وميثولوجياهم، وليس فقط اليهود المتأغرقين وتوراتهم، ولا شك أن هذا كان يمثل مأزقا حرجا للمسيحيين، بل تحديا صريحا كان عليهم مواجهته، إذ كيف يبشرون برسالة يعلمون تماما أن نجاحها يزعزع أركان الحضارة الرومانية وكيان أربابها وبهاء معابدها، وكيف السبيل إلى ذلك والضمان الوحيد للنجاح هو تعلم لغة القوم، أعنى دراسة كل ما خلفوه من تراث فكرى وثقافى، وتطويعه لخدمة عقيدتهم الجديدة، وتقبل خضوع هذه العقيدة أيضا لكثير مما يحتويه هذا التراث. ويقول

---

(١) بارو، الرومان، ترجمة عبد الرازق يسرى، ص ١٨٤.

"بارو"[1]. معبرا عن هذه المسألة "هذا هو التحدى الذى كان على مفكرى المسيحية أن يواجهوه، وقد وجدوا كثيرا من الضيق فى مواجهته خاصة لسببين، أولهما أنهم كانوا هم أنفسهم ثمرة الحضارة الإغريقية الرومانية، وكان التفكير فيما وراءها أوما هو خارج نطاقها، يعنى مجهودا فكريا وإرادة فائقة. وثانيهما أنهم كانوا مدينين لها بالأدوات نفسها التى كانوا يستخدمونها فى النقد، وكان الكثيرون منهم يحبون الأدب الوثنى بإخلاص حقيقى، ومن ثم كانوا يشتغلون بأمر شاق هو القيام بالتوجيه الفكرى والعاطفى، ويعد القديس أوغسطين أنموذجا متجسدا لهذه الناحية". ونضيف أن أهل هذا التراث الإغريقى الرومانى أنفسهم، لم يكن من السهل أو حتى من المقبول بالنسبة لهم التخلى طواعية أو حتى كارهين عن هذا الإرث الضخم الذى حققوه عبر قرون من الزمان طويلة، ومن ثم كان عليهم هم الآخرون أن ينافحوا ما وسعهم الفكر والجهد لتضمين العقيدة الجديدة مضامين عديدة من هذا التراث، ليبقى فكرهم وتظل ثقافتهم وبخاصة فلسفاتهم ركنا جوهريا بل وفاعلا فى هذه العقيدة الجديدة، ليس فقط فى جوانب الفكر واللاهوت، بل وبصورة واضحة فى كل نواحى الفن والأدب.

لقد جاءت المسيحية أصلا دعوة روحية للمحبة والسلام والطهارة ولم تأت بنظرية جديدة أو فكر فلسفى، ولم يُرد المسيح لرسله أن يحتلوا كراسى الأستاذية فى المدارس الفلسفية، وإنما بعث بهم فقط مبشرين إلى من جاءت المسيحية أصلا من أجل خلاصهم، وعلّمهم أن المسيحية هى طريقهم إلى الله، وليست مدرسة فلسفية تضاف إلى المدارس الفلسفية العديدة فى العالم القديم، وقد ظل هذا قائما طالما كانت الرسالة موجهة منذ البداية إلى اليهود، ومن ثم كان الهجوم الموجه إليهم من جانب هؤلاء لاهوتيا وليس فلسفيا، فلما مضوا إلى طريق أمم، وحملوا دعوتهم إلى الأميين، كان عليهم أن يسلكوا طريقا آخر مغايرا تماما[2]. لقد أصبح لزاما على آباء الكنيسة أن يستخدموا الفلسفة سلاحا يدافعون به عن عقيدتهم ضد هجمات أعدائهم من الوثنيين، وقد ظهرت بالفعل فى كتابات الآباء الأول، كإنجيل

(١) الرومان ص ٢٠٧ – ٢٠٨.

(2) Copleston, A history of philosophy, II, pp. 27 - 28.

يوحنا فى مقدمته، ورسائل بولس إلى اليونان، بعض الجوانب الفلسفية، وإن كانت المسائل اللاهوتية لا يزال لها الأولوية، ولكن الأمور تغيرت بعد ذلك تماما، وأصبحت الفلسفة لها الغلبة فى الردود المسيحية، وإذا كانت دراسة الفلسفة من جانب آباء الكنيسة جاء نتيجة لسبب خارجى هو هجوم أعدائها من الوثنيين عليها، فإن سببا داخليا أيضا كان دافعا لذلك أيضا، يتمثل فى أن خاصة المثقفين المسيحيين كانوا يرغبون فى الوقوف ــ ما دام فى صالحهم ومتاحا لهم، على تلك الثقافة ليكوّنوا فكرة عقلية عن العالم والحياة الإنسانية فى ضوء الإيمان (١). ولما لم يكن لدى المسيحيين فلسفة خاصة بهم، فقد كان من الطبيعى العودة إلى الفلسفة السائدة فى المجتمع الرومانى. لقد كان الهدف تقديم العقيدة المسيحية فى مفهوم أكثر اتساعا وعقلانية، بحيث يكون فى المقام الأول لاهوتيا، وإن كان يحتوى فى الوقت ذاته على عناصر فلسفية، ولم يميز الآباء المسيحيون الذين ساروا هذا الطريق بين اللاهوت والفلسفة، بحيث أمسى من الصعب تماما على أى باحث مدقق أن يفصل بين المسيحية والفلسفة.

ويلخص كل من "جونسو" و"بوجوان"(٢) هذا الموقف برمته بقولهما، "لقد وقفت الحكمة الهلينية فى مواجهة الإنجيل، وسرعان ما توزع آباء الكنيسة فى مواقف مزدوجة، فبعض الآباء رموا جانبا إرث الفلاسفة الوثنيين جملة وتفصيلا، وجهد بعضهم الآخر فى إنقاذ ما يمكن إنقاذه دونما إضرار بالعقيدة، وخدم هؤلاء وأولئك، كل على طريقته، قضية الفلسفة، وبمن فيها طبعا أولئك الذين حاربوها، إذ هنا يبدو كم هو حقيقى قول "باسكال"، "الاستهزاء بالفلسفة هو حقيقة تفلسف".

وكانت الإسكندرية مهيأة بحكم موقعها المتميز واسطة عقد بين ثقافات وفلسفات عالم البحر المتوسط فى بلاد اليونان وحضارات الشرق القديم، بين عقلانية الفكر الفلسفى ومدارسه، وروحانية الشرق وصوفيته، وقد قدمنا فى الفصل السابق عرضا تفصيليا لكل تلك الاتجاهات الفلسفية التى سادت الإسكندرية، وجعلت لمدرستها الفلسفية شهرتها الذائعة، بحيث مكنتها من أداء دورها الآتى فى تقديم هذه

---

(١) Ibid. p.28 وقـارن، جلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح، ص ٤٣ وما بعدها، وأيضاً عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، ص١ -١٤.

(٢) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص ٦١ -٦٢.

"المسيحية المفلسفة" التى كانت الإسكندرية بحق علما عليها. ويقول دكتور نجيب بلدى[1]. "لقد أضحت المدينة تمثل بؤرة الثقافات المختلفة والعديدة، ساعدها على ذلك أن سلطان أثينا من الناحية الفلسفية أخذ يضعف منذ زمن مضى، وذلك بعد انتشار الفلسفة وشيوعها فى حوض البحر المتوسط، بحيث لم يعد موضوعها قاصرا على الله والوجود والميتافيزيقا، بل تعداه إلى مسائل الحياة العملية والموضوعات العامة فى المجتمع الرومانى. وقد كانت الإسكندرية مركزا لهذا الانتشار والانتقال وأضافت إلى ذلك ميزة أخرى هى الجمع بين تلك المعانى التى ابتكرها الفلاسفة اليونان، والمعانى والقيم الدينية السائدة فى الشرق من ناحية أخرى، ميزة الجمع بينهما والتوفيق والتلفيق. وقدر لها أن تؤدى بذاك دورا بارزا فى المسيحية انتشارا وفكرا، إلى الحد الذى دفع مؤرخا مثل "كريد" Creed [2]، إلى القول بأنه ليس هناك بلد من البلاد أثر فى تطور العقيدة المسيحية مثلما فعلت مصر، وليس ثمة مدينة تركت بصماتها على المعتقد المسيحى أشد عمقا من الإسكندرية.

وليس من المبالغة فى شىء القول إن الإسكندرية كانت تمثل عقل العالم المسيحى [3]. الذى قدم له تراثا صبغ كل فترات تاريخه الفكرى، معتمدا اللاهوت العلمى الأفلاطونى [4]، فقد ذكرنا من قبل أن الإسكندرية كانت مركز الدراسات الأفلاطونية، ومهد الأفلاطونية المحدثة على يد فيلسوفها المقتدر أفلوطين Plotinus وأستاذه الشهير "أمونيوس ساكاس" A. Saccas وكانت فلسفتها، أعنى الإسكندرية، تعد قبل كل شىء فلسفة دينية ترجع إلى أفلاطون الإلهى، وبنوع خاص إلى فلسفته الإلهية الدينية، تلك التى عمل على بيانها فى بعض محاوراته خاصة "فيدون" و"طيماوس" [5].

---

(١) مدرسة الإسكندرية، ص ٦١ ــ ٦٢.

(2) Egypt and the Christian Church (in Legacy of Egypt) p. 300.

(٣) راجع ما كتبه "كوكس" Coxe فى تقديمه لأعمال كلمنت الإسكندرى ضمن مجموعة The Ante - Nicene Fathers of the Christian Church, II, pp. 165 - 169.

(4) Bardenhewer, les pères de l'eglise, I, p. 236; Creed, Egypt and the Christian Church, p. 300.

(٥) نجيب بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ٦٢ وما بعدها، وقارن

لهذا كله لم يكن غريبا إذن أن تتولى الإسكندرية زعامة الدفاع عن المسيحية ضد الفرق التى ظهرت تجمع بين الفكر الوثنى والأفكار المسيحية بصورة معينة وخاصة "الغنوصية" أو "الأدرية"، التى أنكرت لاهوت المسيح، والتى عرضنا لها تفصيلا فى الفصل السابق. ورغم أن الإسكندرية لم تنفرد وحدها بالقيام بمثل هذه المهمة الكبيرة، فقد شاركتها أنطاكية فى ذلك، ولعبت هى الأخرى دورا بارزا فى هذا السبيل، إلا أن الإسكندرية كان لها دوما الكعب الأعلى بمقتضى ما توافر لها من عوامل متعددة. وهكذا قامت مدرستان لاهوتيتان إحداهما فى الإسكندرية والأخرى فى أنطاكية، وكان السؤال المطروح.. أين يجب أن نبحث عن جوهر الإيمان؟ أفى روح الكتاب المقدس أم فى نصه؟ وبينما تبنت الإسكندرية الاتجاه الأول، آوت أنطاكية إلى الطريق الثانى، بتعبير آخر، اختارت الإسكندرية بكل ماضيها وتراثها الفلسفى، اللاهوت العلمى الأفلاطونى، التفسير الصوفى المجازى، التأويل الرمزى، واتبعت أنطاكية المنهج الأرسطى العقلانى، القائم على ظاهر النص وحرفية الكلمة، وكان المنطق الأرسطى باب أنطاكية الواسع الذى دخلت منه إلى هذا الميدان.

لقد تميزت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية بالتفكير الحر، ومحاولة الدخول بالعقيدة إلى مدارج العقل عن طريق الفلسفة، واستخدام الأسلوب الرمزى المجازى فى دراسة الكتاب المقدس، وهذا المنهج لم يكن جديداً على الإسكندرية كما علمنا، فالرواقيون استخدموه فى شرح هوميروس، واستخدمه فيلون السكندرى فى تفسير اليهودية لمعاصريه عن طريق الفلسفة اليونانية، وسار عليه بصورة واضحة أفلوطين السكندرى، وكان علماً على خير أساتذة هذا المنهج، نعنى أوريجن فيلسوف الإسكندرية الأشهر. وعلى النقيض من ذلك كانت مدرسة أنطاكية التى تبنت الاتجاه النصى التاريخى، أى القول بظاهر النص، والبحث عن العناصر الأخلاقية والتاريخية ورفض المعانى الرمزية والتفسيرات المجازية، وأصبح المنهج المنطقى الأرسطى سمتها الرئيسية، ورغم هذا التباين الظاهر بين المدرستين، إلا أن التفسير الأكمل للكتاب المقدس ـــ على حد قول "ماجيوليباس" (١) كان فى حاجة ماسة إلى كلا المدرستين

---

(1) Byzantine Christianity, p. 20.

وتعزى شهرة المدرسة الأنطاكية لتفسير الكتاب المقدس إلى مؤسسها وأعظم أساتذتها "لوقيانوس" Lucianus الذى كان كاهناً للكنيسة الأنطاكية ولقى الشهادة عام ٣١٢م. ويحدثنا عنه جيروم (١) بقوله إنه كان رجلاً صاحب عقلية متقدة الذكاء، متعمقاً فى دراسة وتفسير الكتاب المقدس الذى لا زالت بعض نسخه حتى الآن تحمل اسم لوقيانوس. وقد ترك عددا من المؤلفات من أهمها كتابه "عن الإيمان" ومجموعة من الرسائل إلى أصدقائه وقرنائه. ويصفه شيخ مؤرخى الكنيسة يوسيبيوس(٢) بأنه كان واحداً من أعظم من عرفهم معرفة بكثير من العلوم الإنسانية، معتدلاً فى حياته، متضلعاً من الدراسات العقائدية خاصة فيما يتعلق بالكتاب المقدس، ويقول "جلا نفيل داونى" إن لوقيانوس قام بتحقيق وتنقيح نصى التوارة، وهذه النسخة من التوراة التى نقحها عم استعمالها فى بطريركتى أنطاكية والقسطنطينية، وكانت الأصل الذى نقلت عنه الطبعة الأولى من الكتاب المقدس، وفضلاً عن ذلك، فإنه كان أحد المعلمين الأوائل الذين أفضت جهودهم إلى تقدم دراسة اللاهوت فى مدرسة أنطاكية، التى كانت تتمتع بمكانة هامة وتتسم بطابع مميز لها، حتى يتسنى القول بأن المدرسة التى وضع لوقيانوس نظامها بنفسه كانت بداية عهد مدرسة أنطاكية اللاهوتية التى نافست مدرسة الإسكندرية (٣).

ومن رسالة بعث بها القس السكندرى آريوس Arius إلى صديقه يوسيبيوس Eusebius أسقف نيقوميديا، إبان اشتداد الصراع فى الإمبراطورية حول الآراء التى أذاعها آريوس حول ألوهية المسيح (٤)، نعلم أن قسيس الإسكندرية كان تلميذ لوقيانوس الأنطاكى (٥)، وتدلنا الرسالة على أن آريوس ورفاقه قد تأثروا إلى حد كبير جداً بتعاليم أستاذهم، حتى شاع مسئولية لوقيانوس عن العقيدة الآريوسية (٦) وقيل إن مدرسة أنطاكية لتفسير الكتاب المقدس هى موطن العقيدة الآريوسية، كما

---

(1) HIER. de virs illustribus, 77.
(2) EVSEBIUS, historia Ecclesiastica, VII, 13; IX,6.
(٣) داونى، أنطاكية القديمة، ترجمة وتقديم إبراهيم نصحى، ص ١٧٨.
(٤) انظر الفصل التالى.
(5) THODOREYUS, historia Ecclesiatica, I, 4.
(6) Downey, A history of Antioch in Syria, p. 338.
وراجع أيضاً: Lietzmann, from Constantine to Julian, a history of the early church p. 107

كان لوقيانوس، رأس هذه المدرسة، هو الآريوسى الأول قبل آريوس نفسه (١)، بل إن هذا دفع مؤرخاً مثل "ماجولياس" (٢) إلى القول بأن كل الآراء التى نعتت من جانب الكنيسة بالهرطقة، كانت أنطاكية مصدرها الرئيسى، ولعله يشير بذلك صراحة إلى الآراء التى عرفت بالنسطورية وظهرت فى عشرينيات القرن الخامس الميلادى (٣) .

وفى رسالة أخرى بعث بها إسكندر أسقف الإسكندرية (٢٩٦ – ٣٢٨) إلى سميه أسقف العاصمة الإمبراطورية التى كانت لا تزال فى طور الإنشاء، أفصح الأسقف السكندرى عن قول لوقيانوس من جديد بآراء بولس السميساطى (٤) الذى ينسب إلى مدينة سميساط، والذى اعتلى عرش أسقفية أنطاكية بين عامى ٢٦٠ – ٢٦٨، وجهر بأن المسيح مجرد بشر عادى وأنه مخلوق شأن سائر الخلائق، وأنكر ألوهيته، وقد أدين بولسى السميساطى فى مجمع أنطاكية الثالث الذى عقد فى عام ٢٦٨، وكانت هذه الرسالة ــ رغم أنها كتبت بعد وفاة لوقيانوس بما يزيد عن عشر سنوات ــ تحمل الإدانة للرجل على أفكاره، خاصة أن أسقف الإسكندرية ذكر فيها أن آريوس استمد هذه الأفكار العقيدية التى نادى بها من لوقيانوس الأنطاكى (٥).

ولعل هذا يفسر لنا بصورة واضحة انتشار الآراء الآريوسية فى سوريا الرومانية وآسيا الصغرى انتشاراً كبيراً عنها فى مصر، وهذا يرجع فى المقام الأول دون شك إلى تأثير المدرسة الأنطاكية اللاهوتية واعتمادها المنطق الأرسطى سبيلاً لتفسير الكتاب المقدس، وهذا واضح جداً فى الحجج التى ساقها الآريوسيون بصفة عامة، الأوائل منهم والتابعون، حول "خلق المسيح"، وعدم مساواته بالآب فى الجوهر. وقد كان آريوس ــ كما نعلم ــ تلميذاً لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية فى

(1) Vasiliev, Byzantine empire, I, p. 55.

(2) Magolias, Byzantine Christianity, p. 20.

(٣) انظر الفصل التالى.

(4) THED. Hist. Eccl. I, 3.

(٥) .Id وانظر أيضاً، أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، جـ ص ١٢٠– ١٣٠، ١٤٤ – ١٤٧.

أول الأمر، فوقف على الآراء الأوريجنية التى أرساها زعيم المدرسة أوريجن، متأثراً باللاهوت الأفلاطونى، وأقانيم الأفلاطونية المحدثة، ثم أكمل آريوس تعليمه فى المدرسة الإنطاكية، الأرسطية المنهج، فجمع بين المدرستين اللتين كان الجمع بينهما ــ على حد قول "ماجولياس"، كما قدمنا ــ ضرورة حتمية لتفسير الكتاب المقدس.

ومهما يكن من أمر فإن نشأة المدرستين السكندرية والأنطاكية كان ضرورة حتمية فرضتها ظروف ملحة تتمثل فى حاجة الكنيسة المسيحية لمواجهة الآراء والأفكار والفلسفات الوثنية السائدة، والتى أراد آباء الكنيسة الأول أن ينشروا المسيحية بينهم، والأخطر من ذلك تلك الفرق التى ظهرت وأعلنت اتصالها بالمسيحية وأذاعت أفكاراً معينة ــ كالغنوصية مثلاً ــ اعتبرتها الكنيسة أشد خطراً على العقيدة من هذه الفلسفات الوثنية نفسها.

ولقد علمنا فى الفصل السابق أن الإسكندرية كانت مركز الاهتمام الأساسى الذى خرجت منه الدعوة القوية لدراسة الفلسفة والآداب اليونانية إذا ما أريد للمسيحية أن تغزو عقول الأمميين، وقدمنا أنه فى الوقت الذى كان فيه آباء الكنيسة اللاتينية عامة، وحتى القرن السادس الميلادى بل وبعده، ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها شراً محضاً، وأن الفلاسفة ليسوا إلا شياطين فى ثياب آدمية، يدعون إلى الرذيلة ويبشرون بالسيئات، كان رجال الإسكندرية يأخذون الجانب الآخر تماماً ويعتبرون الفلسفة طريقاً وحيداً وآمناً إلى الإيمان الحق بالمسيحية، وبينما كان ترتوليان أبو الكنيسة الإفريقية فى القرن الثالث الميلادى يهاجم الآداب الوثنية ويكره الفلسفة، و يعتبر حكمة سقراط ومن تبعه من الفلاسفة وحى شيطان رجيم، والفلاسفة بطاركة الهرطقة، ويعدّهم الجيران الأقربين أصحاب الوثنية التعددية، إخوان الشياطين"، كان كلمنت Clemens السكندرى يسخر من مثل هؤلاء الذين يفرون من الفلسفة، ويصفهم بأنهم أطفال يخافون منها كما يخشى الطفل القناع، ويعتبر الفلسفة "هبة الله" ووسيلته لتقبل العالم للمسيحية. وعلى حين كان جيروم، وهو من هو مكانة فى الكنيسة اللاتينية يتساءل .. "أى اتفاق يمكن أن يعقد بين المسيح وبعل؟! ما الذى يمكن أن يفعله "هوراس" مع صاحب المزامير؟! أو فرجيل مع الإنجيل؟! أو شيشرون مع بولس؟! ويجيب .. علينا إذن أن لا نشرب من كأس المسيح وكأس الشيطان معاً"، ويكتب إلى البابا الرومانى داماسوس Damasus

يقول: "إن الكاهن الذى يهجر الإنجيل والأنبياء، ويقرأ كوميديات الإغريق، ويتغنى بأشعار الرعاة، ويتشبث بفرجيل، يفعل ما يعد خطيئة لا يمكن غفرانها". نقول على حين كان هذا هو تفكير جيروم واتجاهه، كان أوريجن السكندرى قبل ذلك بقرن ونصف من الزمان يعد رائد التفسير الرمزى أو التأويلى الذى كان علماً على مدرسة الإسكندرية، وقادراً بحق على أن يجمع بطريقة خلاقة بين الإيمان المسيحى والثقافة الكلاسيكية، ويؤكد بإصرار على أن دراسة الفلسفة والآداب الإغريقية شرط أساسى وضرورة لا مندوحة عنها لفهم الكتاب المقدس فهما صحيحاً. ولقد أفضنا من قبل فى الفصل السابق فى موقف آباء الكنيسة ومفكرى المسيحية اليونان واللاتين على السواء من دراسة الفلسفة والتراث الكلاسيكى عامة (١) فلا سبيل الآن لتكرار ما سبق، ولكن الشيء الذى نؤكد عليه أن الإسكندرية كانت رائدة هذا الاتجاه فى المزج بين الفلسفة والدين، وكان مفكروها هم أساتذة زمانهم فى المذهب الانتقائى التوفيقى، وحول هذه المسألة أو العلامة البارزة لمدرسة الإسكندرية، كتب الدكتور مصطفى النشار (٢) يقول:- "ظهرت هذه النزعة التوفيقية لدى أهل البلاد الأصليين أو المستوطنين اليونان لأسباب متباينة؛ فالمواطن السكندرى المصرى صاحب التراث الشرقى الهائل والتاريخ القديم الممتد والملىء بصنوف متعددة من الحكمة الأخلاقية والدينية، كان عليه أن يتفاعل بالضرورة مع هذه الثقافة الوافدة ، وأن يقف أمامها شامخاً متحدياً بتراثه وتقاليده الفكرية العريقة ومبادئه الدينية، ولم يكن أمامه إلا أن يواجه الفكر بالفكر، والدين بالدين، والعلم بالعلم، وكان عليه أن يتلمس مصريته فيما أتى به هؤلاء، كان عليه أن يركز فى نقله عن اليونانيين على ما يتفق مع روحه الفكرية الأصيلة، ولا يخفى علينا أن بالفكر اليونانى عناصر شرقية لاشك فيها، فاتصال اليونان منذ فجر فلسفتهم بمصر القديمة لم يعد مثار شك من أحد" (٣) ويمضى الدكتور مصطفى النشار قائلاً: "أما من جهة

---

(١) راجع الفصل السابق.

(٢) مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، ص ٣٧ – ٣٨.

(٣) بسط المفكر مارتن برنال هذه الحقيقة بصورة تفصيلية، توضح التأثير الكبير الذى تركته الحضارة المصرية القديمة على الفكر والآداب والفلسفات اليونانية، والبصمات المصرية التى لايستطيع منصف أن ينكرها فوق جبين الحضارة اليونانية، وقد جاء ذلك كله فى عرض ثرى فى كتابه الشهير "أثينا السوداء"، وقد نقل الجزء الأول منه إلى العربية لفيف من العلماء تحت إشراف الدكتور أحمد عتمان، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهر سنة ١٩٩٧. راجع مقدمة الترجمة التى وضعها أحمد عتمان، وراجع أيضاً الصفحات ٨٩ – ٢٨٨.

المستوطن اليونانى، فقد كان عليه حتماً أن يتوافق مع هذه البيئة الشرقية الجديدة التى حل فيها، ورغم تلك الأسوار المزعومة التى نصبها اليونان حول أنفسهم منذ البداية فى "الموسيون"، إلا أن اللقاء بينهم وبين المصرى كان حتمياً فى النهاية، فقد كان على اليونانى أن يبحث هو الآخر عن مواطن الاشتراك والالتقاء بين الفكر الذى أتى يحمله والفكر الذى وجده يحيا".

ولعل هذا يذكرنا بما أوردناه فى صدر هذا الكتاب وأكدناه فى الصفحات الأولى من هذا الفصل، من أن مصر لم تنس أبداً فى يوم من الأيام فى ظل الحكم الرومانى ـ البيزنطى، أنها كانت قاعدة لإمبراطورية البطالمة وأن الإسكندرية عاصمتها، وأن مصر إذا ما فقدت استقلالها السياسى لم يكن لها أبداً أن تسلم راضية بضياعه، بل سرعان ما تعوض ذلك بالتفوق على السيد الجديد فى أى جانب من جوانب الحياة الأخرى غير السياسية، وكان هذا ديدنها على امتداد تاريخها. وفى حالتنا هذه فإن مصر جعلت من المسيحية ميدان سبقها وتفوقها، وعلت الإسكندرية فوق عواصم العالم المسيحى المعاصر لها آنذاك فكراً وثقافة، وقدم مفكروها من آباء الكنيسة وغيرهم أصول العقيدة المسيحية وقوانين الإيمان المسيحى التى يدين بجوهرها حتى الآن كنائس الشرق والغرب رغم الخلاف العقيدى العميق.

وتولت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية صياغة هذا الجانب العقيدى، وحملت مسئولية الدفاع عن العقيدة المسيحية التى اتفق عليها الآباء فى المجمع المسكونى الأول فى نيقية سنة ٣٢٥، وكان الأمر الذى يلفت النظر دائماً أن الفرق المسيحية التى كانت تصطرع حول لاهوت المسيح وناسوته، كانت تجد فى الفكر السكندرى المعين الذى لاينضب لتنهل منه دفاعاً عن رأيها الذى تنافح عنه !!

وقد بدأت مدرسة الإسكدرية اللاهوتية رحلتها مع الوجود فى البداية باعتبارها "مدرسة الموعوظين" Catechesis، تقدم دروساً فى العقيدة المسيحية للراغبين فى التحول إليها، غير أنها سرعان ما تخلت عن هذه المهمة تاركة إياها لرجال الكنيسة، وأعلن أساتذتها أن دورهم الأساسى يتركز الآن فى التصدى للدفاع عن العقيدة ضد الوثنيين الذين يشنون عليها هجماتهم بأسلحة فكرية وحجج فلسفية، وكذلك أتباع الديانات والأرباب القديمة، إضافة إلى الفرق العديدة التى ظهرت

آنذاك وفى مقدتها الغنوصية، ومن ثم ذاع صيت هذه المدرسة من بعد باسم "مدرسة المدافعين" Schola apologetica، وعدت أول معهد علمى ذا أهمية كبرى للدراسات اللاهوتية فى عالم المسيحية الأول، وأضحى آباء هذه المدرسة مسئولين عن صياغة اللاهوت المسيحى (١)، ووضع التفسيرات والشروح والتعريفات المحددة للأرثوذكسية (٢). وقد يكون من الخطأ حصر اهتمامات هذه المدرسة فى الدراسات والجدل اللاهوتى وحده، فقد كانت تقدم عددا من الدراسات الإنسانية والعلوم والرياضيات، وإن كان اهتمامها فى عصر الإيمان، الإيمان، حتى يمكن أن نشبهها بالجامعة فى احتوائها على فروع المعرفة الإنسانية المختلفة، فقد كان "أوريجن" أشهر أساتذتها على الإطلاق، يضمن دروسه محاضرات فى المنطق والجدل والعلم الطبيعى والهندسة والفلك، دعامة لطلاب الأخلاق واللاهوت (٣).

وهكذا نشأ إلى جوار مدرسة الإسكندرية الشهيرة بدراساتها العلمية فى "الموسيون" وفلسفاتها وآدابها التى كانت تضارع بها مدارس الفلسفة فى أثينا، مدرسة جديدة للفكر المسيحى فى شكله اليونانى وليس اليهودى، وسارت المدرستان جنباً إلى جنب دون أن تقضى إحداهما على الأخرى، بل وجدت المدرسة المسيحية سنداً ودعما قويين تماماً من جانب المدرسة الفلسفية.

يخبرنا شيخ المؤرخين الكنسيين يوسيبيوس القيسارى (٤) أن مدرسة الإيمان القائمة فى الإسكندرية بالدراسات الدينية، والتى لازالت تمارس دورها حتى زمانه ــ على حد تعبيره ــ كانت قد نشأت "منذ أزمنة قديمة" ولكنه لا يضع تعريفاً محدداً أو وقتاً بعينه لهذه الأزمنة القديمة التى يقصدها، غير أن "جيروم" يأخذ هذه العبارات ليعود بها إلى زمن القديس مرقس نفسه (٥)، حيث كان آباء الكنيسة كلهم

(1) Roncaglia, histoire de l'eglise Copte, I, p. 13q; Atiya, A history of Eastern christanty, p. 33.

(2) Coxe, introduction to Clement , p. 166.

(٣) انظر المقال الذى كتبه Burkitt تحت عنوان The Christian Church in the East (in C.A.H. vol. XII).

(4) Hist. Eccl. V, 10.

(5) HIER. Vir. ill. 36.

آنذاك فلاسفة، حسب قوله، لكونهم على قدر كبير من الحكمة والمعرفة بالكتاب المقدس والآداب والتراث الكلاسيكى [1]. وقد شايعهم فى ذلك نفر من الباحثين المسيحيين المحدثين!! غير أن هذا الرأى لا يمكن قبوله على علاته، لأن يوسيبيوس لم يخبرنا بشيء من قبل عن هذه المدرسة، وكذلك كان جيروم، وإنما جاء ذكر المدرسة عرضاً فى كتابتهم عند حديثهم عن أحد رجالات الفكر فى الإسكندرية آنذاك يدعى "بانطاينوس Pantaenus فى الوقت الذى أورد فيه يوسيبيوس ثبتاً متفرقاً فى تاريخه الكنسى عن الأساقفة الذين توالوا على كرسى الإسكندرية.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن القديس مرقس جاء إلى الإسكندرية قادماً من ليبيا يحمل معه إنجيله الذى كتبه "بناء على رغبة الإخوة الرومان" على حد قول يوسيبيوس القيسارى وجيروم [2] وبهذا الإنجيل بشر. ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ دخول مرقس الإسكندرية، ولكن يمكن الوقوف على ذلك إذا أدركنا أن هذا الدخول لم يحدث قبل استقرار القديس بطرس فى روما، ولما كان القديس مرقس فى صحبة بطرس باعتباره ابناً له بالتبنى [3]، وأنه أمضى معه فترة هناك حتى تمت كتابة إنجيله "بناء على رغبة الإخوة الرومان"، واستحسنه بطرس، فإنه من المستحيل أن يكون مرقس قد قدم إلى الإسكندرية قبل أخريات خمسينيات القرن الأول الميلادى أوحتى العام الأول من ستينياته، ولما كان كل من يوسيبيوس القيسارى وجيروم [4] يتفقان على أن القديس مرقس قد نال الشهادة فى السنة الثامنة من حكم الإمبراطور نيرون، أى عام ٦٢ للميلاد، فإن فترة مكث القديس مرقس فى الإسكندرية تتأرجح بين عامين وخمسة أعوام على أقصى تقدير، وهذه فترة بالطبع غير كافية على الإطلاق لا لتأسيس مدرسة بل حتى لإقامة مجتمع مسيحى له كيانه وسط مدينة تعج باليهود الذين يحملون العداء كله لهذه الدعوة الجديدة، ومن ثم يصبح القول بذلك بعيداً عن الواقع تماماً.

---

(1) HIER. vir. Ill. 36.

(2) EVSEB. Hist. Eccl. II, 16, III 39; HIER. Vir. ill. 8.

(٣) رسالة بطرس الأولى ١٣/٥ وراجع أيضاً EVSEB. hist. eccl. II, 15, 16; HIER. Vir. ill. 8.

(4) EVSEB. Hist. Eccl. II 24; HIER. Vir, ill. 8.

إلى جانب ما تقدم فإنه من الأهمية بمكان الاعتراف بأن آراء القديس بولس أو لاهوته، والذى تعزى إليه بدرجة كبيرة جداً أسس اللاهوت المسيحى كله من بعد، والقاعدة التى من حولها راحت الفرق المسيحية المتباينة تبحث وسط الفلسفات السائدة عن صيغ للإيمان جديدة، لم يكن هذا اللاهوت قد بدأ آنذاك يغزو عقول الطبقة المثقفة، ولا كانت فكرة الاستعانة بالفلسفة اليونانية قد بدأت تمثل ضرورة حياة للعقيدة الوليدة، إذ كان ينظر إليها حتى ذلك الوقت وحتى نهاية القرن الأول الميلادى باعتبارها إحدى الفرق اليهودية العديدة المنشقة. وكان كل ما يعنى رسل المسيح فى ذلك الوقت أن يبشروا بهذه العقيدة بين البسطاء من الناس، ولم يكن فى هذا أى غضاضة، بل كان هو الأمر الطبيعى، وليس أدل على هذا من أن أول الذين آمنوا بمرقس عند دخول الإسكندرية كان "حنانياً" Annianus، ولم يكن له أدنى خط من العلم أو الثقافة [1]، وهو الذى تولى رعاية الكنيسة السكندرية بعد القديس مرقس.

ومن المعروف أن تاريخ الكنيسة المسيحية عامة فى الإمبراطورية الرومانية، وكنيسة الإسكندرية من بينها، دخلت فى طور من الغموض امتد لمائة عام تالية ويزيد بعد وفاة الإمبراطور نيرون عام ٦٨م، ولم يقدم لنا مؤرخو الكنيسة وفى مقدمتهم شيخهم يوسيبيوس القيسارى أى معلومات تفيد الباحث فى التاريخ الكنسى أو الفكر المسيحى طوال تلك الفترة التى امتدت حتى قرب نهاية القرن الثانى الميلادى، ولا نكاد نعثر فى "التاريخ الكنسى" ليوسيبيوس القيسارى إلا على أسماء عدد من الأساقفة الذين تولوا كرسى أسقفيتى روما والإسكندرية بصفة خاصة، ولا شىء سوى ذلك [2] ويرجع ذلك فى المقام الأول إلى ما ذكرناه تواً من أن المسيحية كعقيدة لم تجذب انتباه السلطات الرومانية، بل كان ينظر إليها من جانب الإدارة الرومانية على أنها فرقة يهودية جديدة تضاف إلى جوار الفرق

---

(1) EVSEB. Hist. Eccl. II 24, III 21; HIER. Vir, Ill. 8.

وراجع أيضاً، إيريس حبيب المصرى، قصة الكنيسة القبطية جـ١ ص ٢٤ .

(2) EVSEB. Hist. Eccl. III 21; IV, 4, 19.

وراجع أيضاً، بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٣٢ – ٥٢؛ إيزيس المصرى، قصة الكنيسة القبطية، ص ٣٢– ٣٣.

الأخرى، هذا بالإضافة إلى أن اليهود بصفة عامة بعد الثورات التى قاموا بها على عهود الأباطرة فسباسيانوس Vispasianus (٦٩ ـ ٧٩) وتراجان Trajanus عامى ١١٥-١١٦، وقد شملت هذه الثورة الأخيرة مناطق عدة من الإمبراطورية خاصة فى برقة ومصر وقبرص وأرض الجزيرة، ولكن الإمبراطور هادريان Hadrianus أخمد هذا التمرد الخطير بلا هوادة، وأصدر فى سنة ١٣١ مرسوماً يحرم عليهم الختان أو الاحتفال بأى عيد من أعيادهم أو إقامة أى طقس من طقوسهم علانية، وفرضت ضريبة جديدة وباهظة، وحرم عليهم دخول أورشليم إلا فى يوم واحد فقط من العام، يسمح لهم فيه بالمجيء للبكاء أمام خرائب الهيكل أو حائط المبكى. ومن ثم لم تكن هناك علاقات مباشرة وصريحة بين الإدارة الرومانية والكنيسة المسيحية ورعاياها إلا من خلال اليهودية، وهذا واضح تماماً من خلال الخطابات المتبادلة بين الأباطرة الرومان فى القرن الثانى وعمالهم فى الأقاليم فيما يتعلق بمعاملة المسيحيين، أو هذه الطائفة المنشقة من اليهودية حسب اعتقادهم. وقد مضى وقت طويل حتى تنبهت السلطات الرومانية إلى أن الكنيسة المسيحية تشكل كياناً مستقلاً عن السنهدرين اليهودى، وأن اليهود يكنون لهذه العقيدة وأتباعها عداءً كبيراً، إضافة إلى سلوك المسيحيين أنفسهم تجاه الرومان الوثنيين والأوامر الإمبراطورية الخاصة بالواجبات الإلزامية الشرفية حسب التقليد الرومانى، والامتناع عن الحرب تحت لواء النسر الرومانى، وعبادة الجالس على العرش وتقديس الربة روما [1]. وكان يسرى على مصر بالطبع ما يسرى على أنحاء الامبراطورية، بل إن مصر كانت معاناتها أشد وأنكى باعتبارها قبو الحنطة لروما أو سلة الخبز!.

وفى ظل هذه الظروف كلها لم يكن من السهل ولا من المنطقى قيام مدرسة فلسفية لاهوتية فى الإسكندرية أو غيرها من المدن الرومانية الهلنستية الأخرى، ولهذا لم يكن غريباً أيضاً أن نجد يوسيبيبوس القيسارى يتوقف للمرة الأولى عند "بانطاينوس" Pantaenus ليجعل منه أستاذاً فى هذه المدرسة اللاهوتية السكندرية،

(١) للوقوف على مزيد من التفصيلات راجع كتابنا، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، الفصل الأول المعنون، الاضطهاد الرومانى للمسيحيين بين الاعتقاد الكنسى والفكر السياسى.

ولم يذكر عن أحد من قبل شيئاً مثل ذلك، وإن كان بعض المؤرخين المحدثين[١] اعتماداً على المؤرخ الكنسي "إبيفانيوس" Epiphaneus يذهبون إلى القول بأن "أثيناجوارس" Athenagoras الفيلسوف الأثينى الوثنى المسيحى فى نهاية القرن الثانى، كان هو الذى وضع أسس هذه المدرسة.

والحقيقة أن قيام هذه المدرسة قد لا يعود إلى شخصية بذاتها، فمن الممكن أن تكون قد نشأت بصورة طبيعية كنمو تدريجى لتلك العظات التى كانت تلقى فى الكنيسة للراغبين فى التحول إلى المسيحية، وفى مدينة تعد عاصمة الفكر والفلسفة كالاسكندرية، فإن مدرسة بدأت أصلاً للموعوظين، كان لابد أن تصبح من بعد معهداً للدراسات اللاهوتية والعلوم الإنسانسة التى تخدمها [٢].

ومعلوماتنا عن "أثيناجوارس" قليلة جداً، لا تتعدى شهرته فى الإسكندرية باعتباره فيلسوفا أفلاطونيا، ولكنه تحول فى سبعينيات القرن الثانى الميلادى إلى المسيحية، واستخدم دراساته الفلسفية للدفاع عن عقيدته الجديدة، ولعل تلك كانت البدايات الأولى أو الإرهاصات المبكرة لظهور "مدرسة المدافعين" Schola apologetica فى الإسكندرية، وتمثل ذلك فى الرسالة التى كتبها إلى الإمبراطورين "ماركوس أوريليوس" Marcus Aurelius و"كرمودوس" Cammodus دفاعاً عن المسيحيين، وكان دافعه إلى ذلك ما يعرفه عن أولهما من حبه للفلسفة وإيمانه بالرواقية، فخاطب فيه الفيلسوف قبل أن يخاطب الإمبراطور. وقد ظلت هذه الرسالة إلى فترة متأخرة تنسب إلى المفكر المسيحى "جوستين" [٣] إلى أن تمكن العالم "هارناك" Harnack من إثبات صحة نسبها إلى الفيلسوف السكندرى "أثنياجوراس" [٤] ، وقد حرص صاحب الرسالة على أن يتضمن رده التصدى على

(1)Neale, The Patriarchate of Alexeandria, I, p. 18; Copleston, history of philosophy, pp. 33-34.

(٢) راجع ما كتبه Mcgiffert فى تقديمه لأعمال شيخ مؤرخى الكنيسة يوسيبيوس القيسارى ضمن مجموعة Nicene and post-Nicene Fathers of. the Christian Church, Vol. I, p. 224 وانظر أيضاً، بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٥٥.

(٣) راجع الفصل السابق.

(4) Nicene and post-Nicene Fathers, Vol, p. 196n. 3

وقارن بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٥٤، وراجع أيضاً، The new Schaff - Herzog encyclopedia of religious Knowledge, Vol I, pp. 347- 348.

اتهامات ثلاثة كانت توجه إلى المسيحيين هى الإلحاد وأكل لحوم البشر وغشيان المحارم [١]، وقد عمد فى الدفوع التى قدمها بخصوص الاتهام الأول إلى الاستشهاد بأفكار وأقوال عدد من أشهر الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو والرواقيين، واستشهد بكثير مما جاء فى محاورة "طيماوس" لأفلاطون عن وجود الصانع الأعظم وصعوبة التعرف عليه، ومن ثم فإن الشعراء والفلاسفة، والحديث مازال لأثيناجوراس، بدافع سماوى مقدس، يعملون فكرهم من أجل معرفة الله، والناس من ورائهم فى ذلك تبع [٢]. ولقد كان واضحاً تماماً أنه متأثر إلى حد كبير جداً بالفكر الأفلاطونى، وأنه كان يسير على نفس الخط الذى يسلكه القديس "جوستين"، متخذاً من الفلسفة سلاحاً يدافع به عن العقيدة المسيحية، ومن ثم جاءت كتاباته. التى لم يصل إلينا منها شيء باستثناء هذه الرسالة وأخرى غيرها عملاً دفاعياً [٣] ولعل هذا يجعله كما ذكرنا إرهاصاً لما سوف تصبح عليه مدرسة المدافعين السكندرية، هذا على الرغم من أن شيخ مؤرخى الكنيسة يوسيبيوس القيسارى وكذا القديس جيروم لم يخبرا بشيء مطلقاً عن هذا الفيلسوف الأفلاطونى الفكر المسيحى العقيدة، الآثينى المولد، المصرى الموطن.

على أن الثابت لدينا من المصادر المعاصرة أن "بانطاينوس كان أول من ارتبط اسمه بمدرسة المدافعين فى الإسكندرية، وأنه حسب تعبير يوسيبيوس — ترأس هذه المدرسة [٤] ويصفه بأنه كان من خيرة رجال زمانه علما ومعرفة، ويضيف جيروم أن بانطاينوس كان يعد فيلسوف المدرسة الرواقية آنذاك، والتى تحمل نزعة صوفية نسكية، امتلك ناصية الثقافة بفرعيها: الدينى ممثلاً فى الكتاب المقدس، والأدبى بارزاً فى التراث والفكر اليونانى. وقد خلع الخلق الرواقى والاهتمام بـ"اللوجوس" Logos على بانطاينوس شهرة فائقة [٥] .

---

(1) New Schaff-Herzog encycl. I, p. 348.

(2) Coplestan, history of philosophy, II, p. 33.

(3) Id.

(4) EVSEB. hist. eccl. V, 10.

(5) HIER, Vir , ill. 36.

ويخبرنا يوسيبيوس أن بانطاينوس قد ارتحل للتبشير بالمسيحية فى بلاد قصية، ويحددها بأنها "الهند"، ويضيف جيروم بأن ذلك جاء بناء على تكليف من الأسقف السكندرى ديمتريوس Demetrius (١٨٩ - ٢٣٣) وأنه عثر هناك على نسخة من إنجيل متى، كان القديس "بارتلميو" Bartholomew الذى سبقه إلى هناك يبشر بها. ومن المعروف أن المقصود هنا بالهند هى منطقة بلاد العرب السعيدة Arabia Felix (اليمن)، وليست الهند الحالية. ولا يعرف على وجه التحديد المدة التى أمضاها صاحبنا فى تلك البقاع مبشراً، ولكنه ما إن عاد حتى تولى رئاسة مدرسة المدافعين السكندرية.

وفى عبارات بليغة يتحدث عنه تلميذه الأثير "كلمنت"، منادياً إياه بـ"النحلة الصقلية"، "إذ يجمع رحيق الزهور من المروج الرسولية، ليضعه من بعد حديثاً خالصاً سائغاً للسامعين" [1]، فقد كان بانطاينوس رواقياً بكل ما تعنيه هذه الفلسفة، ومزج شروحه وتفسيراته فى المدرسة بين ما تدعو إليه الرواقية من الفضيلة وما جاءت به التعاليم المسيحية عن خلاص الروح، فكان بذلك يمثل الاتجاه التوفيقى الذى عرفت به المدرسة السكندرية.

وكان كلمنت (حوالى ١٥٠ ــ ٢١٥) أشهر تلامذة أثيناجوارس وبانطاينوس، وقد خلفهما فى رئاسة المدرسة، ويخبرنا عنه إسكندر أسقف أورشليم فى رسالة بعث بها إلى أهالى أنطاكية بأنه رجل الله الذى دعم كنيسة الرب ومد من سلطانها [2]، وخلال السنوات الأخيرة من القرن الثانى، كان كلمنت يتولى رئاسة مدرسة الإسكندرية، معتمداً الجدل فى مواجهة ميثولوجيا الإغريق[3]، فلما نزل بالإسكندرية الاضطهاد الوثنى على عهد الإمبراطور سبتميوس سفروس (١٩٣ ــ ٢١١) أشد وطأة من غيرها، تركها كلمنت إلى فلسطين، وصحب أسقف أورشليم وظل هناك حتى مات.

وكلمنت شأن الفيلسوف سقراط، يعتبر الجهل أكثر إثماً من الخطيئة، ومن ثم تحمس لدراسة الفلسفة جنباً إلى جنب مع اللاهوت، ولم يقف منها كما وقف

---

(1) New Schaff – Herzog encycl. VIII, p. 328.

(2) EVSEB. Hist. Eccl. VI, 11; HIER. Vir. Ill. 38.

(3) Burkitt, The Christian Church in the East, (C. A. H. Vol. XII p. 480).

ترتوليان، فبينما كان هذا يعتبرها أشد "حماقات" هذا العالم، كان كلمنت السكندرى ينظر إليها على أنها "هبة الله" و"منة" منه و"وسيلته" لتقبل العالم للمسيحية وكان يعتقد كما اعتقد "جوستين" من قبل، أن أفلاطون استمد حكمته من موسى والأنبياء[1] وإذا كان فيلون قد حاول أن يوفق بين الفلسفة والكتاب المقدس بعهده القديم، فإن كلمنت سعى هو الآخر إلى التوفيق بين الفلسفة والمسيحية، وفى النهاية كان الاتجاه الذى تبناه كلمنت هو الذى كتب له النجاح.

وفى رأى الفيلسوف السكندرى [2] أن أفلاطون أعظم فلاسفة الإغريق على الإطلاق، وأن الفلسفة اليونانية لم تكن فقط مجرد تمهيد للمسيحية، بل هى عامل هام فى فهمها فهماً عقلانياً، فالشخص الذى يؤمن فقط دون أن يفهم يمسى شأن الطفل إذا ما قورن بالرجل فى تفكيره. وهنا نجد أن كلمنت يقف فى اتجاه آخر، بعيداً تماماً عن القديس أوغسطين الذى يعتبر الإيمان طريقاً أو مدخلاً إلى الفهم، ويقول دوما "أومن لكى أفهم"، وإن كان تقديم الإيمان على الفهم عند أوغسطين أسلوباً لتخطى المشكلات الكريستولوجية المعقدة التى شغلت الفكر المسيحى خلال القرون الأولى للمسيحية، وكان الشرق اليونانى – الرومانى، المسرح الوسيع لها.

وبنفس القدر الذى كان كلمنت يتيه عُجباً بالآداب الكلاسيكية كان عشقه للفلسفة، بل كان الهيام هنا أكثر! لقد مست شغاف قلبه، وكيف لا، وقد رآها تعالج المشكلتين الأساسيتين لحياة الإنسان ... الله والأخلاق؟ لقد كان فى ذلك مثل "سنيكا" Seneca [3] وبلوتارك Plutarch [4] لا يهتم بالفلسفة بمعزل عن الأمور المعرفية

(1) Copleston, history of philosophy, II, p. 29.

(2) Ibid. p. 40.

(٣) سنيكا Lucius Annaeus Seneca خطيب رومانى مفوه، عاش فى القرن الأول الميلادى (حوالى ٤ ق.م – ٦٥م) ويعـد واحـداً مـن كبار فلاسفة الرواقية فى زمانه، وكان يعتبر "الفيلسوف الحق هو المعلم للإنســانية". ترك أثنى عشر عملاً تحت عنوان "مقالات فى الأخلاق"، ومائة وأربعاً وعشرين رسالة فى الموضوع نفسه وعملاً عن "الظاهرة الطبيعية"، وعدداً من المسرحيات الشعرية التراجيدية على غرار ما فعله شعراء الإغريق.

(٤) بلوتارك Phutarch مؤرخ يونانى شهير عاش بين عامى ٤٦ – ١٢٠م وذاع صيته لعمله المسمى "سير متوازية" الذى يضم ترجمة مقارنة لخمسين شخصية من مشاهير الساسة والعسكريين اليونان والرومان، وكان تركزه فى عمله هذا على إبراز النواحى الأخلاقية، كما أنه ترك عملاً آخر تحت عنوان "الأخلاق" يضم قرابة ثمانين مقالاً تناولت موضوعات تاريخية وفلسفية وعلمية ودينية وسياسية وأدبية، وكانت وجهة نظره الفلسفية تقوم أساساً على الفكر الأفلاطونى.

والنفسية والطبيعية، وكان أكثر تعلقاً بالرواقية والأفلاطونية، خاصة الأخيرة التى كانت سائدة في زمانه، مثله في ذلك مثل قرينيه هذين، بل وبعض أباطرة الرومان الذين كان قريب عهد بهم، نعنى تراجان، وهادريان، وأنطونيوس بيوس، وماركوس أوريليوس، وكان الأخير بوجه خاص أكثرهم تعلقاً بها وأشدهم تأملاً.

لقد كانت الفلسفة هى التربة الصالحة فى العالم الهلنستى، التى مهدت لإنتشار المسيحية، فإذا كان بنو إسرائيل قد اهتدوا على يد موسى والأنبياء، فإن الإغريق كان لهم حكماؤهم أيضاً، الفلاسفة، ومن ثم فإن الفلسفة بالنسبة للإغريق شأن الشريعة لبنى إسرائيل. كان هذا هو اعتقاد كلمنت الراسخ الذى يدل على حبه العميق للتراث اليونانى، وعلى رأسه الفلسفة، والفلاسفة وفى مقدمتهم أفلاطون الذى يعتبره كلمنت مبشراً بالمسيح، أو بتعبير آخر "مسيحاً" قبل "المسيح" (١) . ومن هذا المنطق يصبح لغواً قول البعض إن الفلسفة محض أفكار شيطانية، وإن هدفها الأساسى تدمير الإنسانية عن طريق ما تحتويه من إفك وضلال، ومن ثم فإنك ــ حسب وجه نظره ــ لا تستطيع أن تدين اليونان بناء على ما يوحى به إليك من عند غيرك خاصاً بأفكارهم، دون أن تذهب معهم داخل عقولهم خطوة خطوة حتى تقف على مكنون ألبابهم، وتصبح قادراً على فهمهم وسبر أغوار ما يقولون (٢) .

ولكلمنت قول طريف يصف به أولئك الذين يصدفون عن دراسة الفلسفة ويصدون عن سبيلها ويخشونها، باعتبارها فى ظنهم شراً محضاً لانفع فيه ولا رجاء، إذ يشبه خوفهم منها على هذا النحو "بخوف الطفل من القناع" (٣)، فهو يرى شكلا قبيحاً يصيبه بالهلع ويقذف فى قلبه الرعب للوهلة الأولى، قبل أن يتبين أن هذه الدمامة الظاهرة تخفى وراءها عادة وجها جميلاً مليح القسمات، ومن ثم فهو يحاورهم بقوله: "هذه ليست الطريق الصحيح لمواجهة خطر متوقع أو محتمل .. لقد قلتم وقال من قبلكم "ترتوليان" "لا يجب على المسيحى أن يتفلسف"، دعونا إذن نتساءل .. كيف يمكن للمرء أن يعرف أنه ليس متفلسفاً حقاً إلا إذا تفلسف فعلاً؟!(٤).

---

(1) Zernov, Eastern Christendom, p. 35.

(2) Glover, The Conflict of religion in the early Raman empire, p. 276.

(3) Neander, Christian dogmas, I, p. 63.

(4) Glover, Conflict of religion, p. 276.

كان كلمنت السكندرى بحق أول من قاد هذه الحرب على الجهل بالثقافة الكلاسيكية داخل الكنيسة المسيحية، محاولاً جهد طاقته أن يقنع آباءها أن الخير كل الخير فى عدم اجتناب الفلسفة، وأن دراستها مسألة حيوية لدحض آراء الخصوم من الوثنيين واليهود والغنوصيين والهراطقة على السواء، من أجل التوصل إلى مفهوم للإيمان صحيح، يقوم على العقل والحجة بما يتناسب والخلفية الثقافية لهؤلاء الأممين، وذلك لن يتأتى إلا بوضع المسيحية فى لغة فلسفية هدفها البرهنة ـــ كما يبغى كلمنت ـــ على أن الكتاب المقدس فى عهده الجديد "الإنجيل" أكد على كل ما هو طيب فى المدارس الفلسفية المختلفة، وارتفع بها إلى مقام كريم، ليغدو هو بالتالى الفلسفة الأخيرة لـــ "العهد الجديد" الذى يحياه الإنسان، والحل الأمثل لكل مشكلات الوجود.

والفلسفة بالنسبة لكلمنت لا تعنى الوقوف عند فكر مدرسة بعينها أو فيلسوف بذاته، ولكنها تعنى مجموع الأفكار التى لا يرقى إليها الشك عند كل المدارس، معبراً عن ذلك بكلماته التى يقول فيها "إن ما تقدمه كل مدرسة بشكل طيب، يقود إلى المعرفة الحقة النقية، هو ما أسميه أنا فلسفة، وإلى هذه الفلسفة تنتسب كل الدراسات الأخرى وتدور فى فلكها. إنها السيدة التى تتربع على القمة وتعتلى عرش الفكر، والكل من حولها حاشية لها وبلاط، وهى من موقعها هذا تمتلك ناصية اللاهوت" (١) . وعلى هذا النحو يصبح واضحاً أن كلمنت كان يمزج أفكار وعقائد الفلاسفة على اختلافهم، ضمن المنهج الانتقائى، بالكتاب المقدس، ليخرج بهذا النهج بمسيحية مفلسفة قادرة على مواجهة كل التحديات التى تعترض طريق انتشارها، ومن ثم كان كلمنت يعتبر نموذجاً صادقاً لمذهب "الانتقاء الفلسفى"، الذى ينتقى من كل المدارس الفلسفية أفضل ما عندها، وكان هذا المذهب هو السمة التى أصبحت عنواناً على مدرسة الإسكندرية. وعلى حد تعبير Copleston (٢) فإن كلمنت كان يريد أن يرى المسيحية فى علاقتها مع الفلسفة وقد استخدمت العقل التأملى الانتقائى فى تنظيم وتنمية اللاهوت"، وساعدت مؤلفات كلمنت التى حفظها

---

(1) Ibid. 269 – 276.

(2) history of philosophy, II, p. 41.

لنا الزمن على فهم المناخ الفلسفى الذى كان يسود الاسكندرية، والأسلوب الذى قدم به الفيلسوف السكندرى المسيحية إلى مستمعيه من المثقفين وأهل الجدل الفكرى(١).

وكانت مسألة "الخلق" هى المبدأ الأساسى فى فكر كلمنت؛ ذلك أن الله يغرس البذور الصالحة للحق فى كل مخلوقاته العاقلة، وكان صاحبنا على ثقة تامة بأن هناك الكثير الذى يمكن تعلمه من الفلسفة الأفلاطونية أو بتعبير أدق .. الميتافيزيقا الأفلاطونية، والأخلاقيات الرواقية، والمنطق الأرسطى، فالحق والخير، أينما وجدا، ينبعان من الخالق. وعلى هذا النحو، وبالحجة نفسها، عارض كلمنت الغنوصيين الذين ينتقصون من قدر النظام الخلقى بجعل المادة منفصلة كلية عن الإله الأعلى، مع جوانب أخلاقية تقود إما إلى رهبانية عاجلة أو شهوة جنسية عارمة (٢) .

وكان كلمنت يعارض بشدة الفرضيات الغنوصية القائلة بأن الجنس إما أنه لا علاقة له، أو أنه يتعارض تماماً، مع الحياة الروحية الأسمى. ومع أن الفيلسوف السكندرى يعترف ويحترم المشاعر الإنسانية لدى بعض الأفراد بالاتجاه إلى التبتل، إلا أنه فى الوقت نفسه لا يقبل أبداً الرأى القائل بأن الزواج حالة روحية متدنية ملازمة للإنسان (٣). وعلى هذه الشاكلة يميز كلمنت بين غنوصية مسيحية وغنوصية ملحدة، الأولى معرفة عرفانية مسيحية مدعمة للإيمان المسيحى والعقيدة، وهى بالطبع أفضل من المعرفة الغنوصية التقليدية التراثية، أى أفضل من الغنوصية البعيدة عن الدين (٤). وعنده أن المعرفة الحقة، أو الغنوصية الحقة لا تخشى الفلسفة مطلقاً، وبمقدوره التسلح بها لتحقيق أهدافه وفهم ما يجب عليه أن يؤمن به داخل الكنيسة، ولدحض وتفنيد أى تدليس أو خداع. والحياة الأسمى للروح تعنى الرقى الروحى والخلقى، إذ "الغنوصية الحقة" لديه تقوم أصلاً على أن البصيرة الروحية أو "الأدرية اللدنية" توهب لصاحب القلب النقى الطاهر، لأولئك المتضعين الذين يسيرون مع الله سير الطفل إلى جوار أبيه، للذين ترتفع دوافعهم

---

(1) Zernov, Eastern Christendom, p. 35.

(2) Chadwick, early Church, p. 97.

(3) Id.

(٤) مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص ٩٠ وراجع أيضاً.
Hardy, Christian Egypt, Church and pepole, p. 15.

إلى عمل الخيرات وإتيان الصالحات فوق الخوف من العقاب أو الطمع فى الثواب، لأولئك الذين يحبون الله من أجل الله، لأنه أهل لذلك؛ ذلك هو السمو الإيمانى عن طريق المعرفة طموحاً إلى التجلى المبهج فيما وراء هذه الحياة، عندما يصبح المريد واحداً مع الله (١).

والنفس الإنسانية ــ عند كلمنت ــ مرآة الله بما اختصها به من عقل وإرادة، والله هو الموجود الكامل، لأن كمال الوجود لا يكون إلا فى واحد، يسمو عن أى صفات يمكن أن يخلعها عليه البشر وإن كانوا مضطرين إلى تسميته بهذه المسميات أو الصفات. ولاشك أن هذه العقيدة السامية عند كلمنت عن الله و "الغنوصية الحقة" ليس مصدرها فقط الكتاب المقدس، وإنما يمكن أن نجد لها أصولا فى الفلسفات الإيمانية خاصة فلسفتى أفلاطون وفيلون، فالنظر إلى الله باعتباره الخير والبسيط والواحد إنما هى أخص خصائص الله عند أفلاطون، وهى كذلك عند فيلون مضافاً إليها أنه "اللوجوس" الذى يتخلل الكون ككل، وإن كان ينبغى ألا يسمى بـ"الكل" كما عند الرواقيين (٢)، بل إن حديثه عن "الغنوصية الحقة" أو "الأدرية اللدنية" تشير صراحة إلى التأثيرات الشرقية والروح الصوفية التى كانت سمة الفكر الشرقى عامة ومصر القديمة بصفة خاصة. وكان هذا ما أكده بنفسه فى مقدمة عمله "المختارات" Stromata حين قال: "هذا العمل لم يكتب ليجيء استعراضاً وتباهيا، بل إن ملاحظاتى التى أوردتها اقتبست من العصور القديمة كعلاج لفقدان الذاكرة، إنها صورة دون فن، ونموذج أولى لتلك الكلمات الرصينة الإنسانية التى كانت زادى إبان إصغائى، شأن أولئك الرجال المباركين الأشهار الذين تتلمذت عليهم، أحدهم من "أيونيا" والثانى من بلاد "هيلاس الكبرى"، وثالثهم من "جوف سوريا"، والرابع من مصر، وخامسهم آشورى، والسادس عبرانى، ومن بين هؤلاء جميعاً وجدت راحة النفس مع ذلك المصرى" (٣). وهو يعنى بذلك بالطبع "بانطاينوس"، ويعلق Chadwick (٤) على ذلك بقوله: "لم يكن كلمنت من مواليد الإسكندرية،

(1) Chadwick, early Church, p. 97.

(٢) مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية، ص ٩٠ – ٩١.

(3) EVSEB. Hist. Eccl. V, 11.

(4) Chadwick, early Church, p. 95.

ولكنه قدم إليها بعد عدة أسفار تعلم خلالها على يد عدد من المعلمين المسيحيين، وكان "بانطاينوس" فى الإسكندرية هو الذى شد انتباهه بصورة واضحة، مما دفع كلمنت إلى أن يصفه بأنه كان صاحب عبقرية فذة وذكاء خارق وثقافة عالية.

ولا شك أن كنيسة الإسكندرية قد وجدت فى كلمنت مدافعاً قوياً عن المسيحية ضد الهجمات التى كانت تتعرض لها من جانب الوثنيين واليهود والغنوصيين، وهؤلاء الأخيرين بصفة خاصة، ومن ثم يمكن اعتبار كلمنت أول من خلع على مدرسة الإسكندرية اسمها الذى عرفت به "مدرسة المدافعين" Schola apologetica . ولقد قدمنا من قبل أن تاريخ الكنيسة السكندرية قد دخل فى طور الغموض بعد رحيل القديس مرقس وخلفه حنانياً، وظل على هذه الحال حتى قرب نهاية القرن الثانى، وهكذا وجد كلمنت ــ عندما جاء إلى الإسكندرية واستقر بها وتعرف إلى بانطاينوس ــ كنيسة فى موقف لا تحسد عليه ــ حسب تعبير "شارويك"[1] بعد أن أوجدت الغنوصية فلسفة مشبوهة، وتخللت الديانة الوثنية التراث الكلاسيكى، بحيث أصبح من الصعب فصل الآداب عن المبادئ الوثنية والأساطير الخاصة بها، لذا جاء عمل كلمنت المعنون باسم "المختارات أو "المتنوعات" Stromata وقد كتب بموضوعية تامة عن الحقائق التى تحتوى عليها الفلسفة اليونانية، والقيم التى يعبر عنها الشعر الكلاسيكى، مما مكن كلمنت من تقديم نظريته وأفكاره إلى القارئ المسيحى المرتعد فى صورة تخفف كثيراً من قلقه المضطرم.

وقد ترك كلمنت عددا من المؤلفات لم يصلنا منها إلا القليل الذى تمثل أبرزه فى هذه الثلاثية "المقدسة" التى تضم "عظة تبشيرية" Protrepticus و "المعلم" Paedagogus و "المختارات" أو "المتنوعات" Stramateis، وثلاثتها تشكل منظومة تدور حول هدف واحد هو "الدفاع" عن المسيحية عن طريق الفلسفة. وقد وجه عمله الأول "العظة" إلى الأممين بصفة عامة وإن كان قد خص به بنى جلدته من "اليونان"، وهدفه الأساسى البرهنة على سمو المسيحية على الديانات والفلسفات الوثنية السائدة، وذلك لجذب أولئك الذين لم يتحولوا بعد إلى حياضها. على حين

---

(1) Ibid. p. 96.

جاء عمله الثانى "المعلم" دليلاً ومرشداً للأخلاق والآداب السلوكية للحياة المسيحية فى مجتمع جديد، مقدماً "المسيح" باعتباره المرشد فى هذه الحياة اليومية، ويوجه خطابه بصفه خاصة إلى الطبقات العليا سواء كانوا من المثقفين أو الأثرياء، ولم يطلب منهم كلمنت هجران أفكارهم وثرواتهم بل التحول عن التمتع بها إلى ما هو أفضل من ذلك. وفى هذا العمل الذى يؤكد اهتماماته الخلقية يظهر واضحاً أنه جاء تعبيراً عن الخلفية الرواقية التى وضعها فيه أستاذه "بانطاينوس".

وكان كلمنت يعتزم أن يجعل "المعلم" عرضاً وافياً دقيقاً لقانون الإيمان المسيحى، غير أن ذلك لم يتح له حيث أدرك أن القضايا اللاهوتية الجوهرية لابد أن تعالج بالاهتمام الذى تستحقه، ومن الخطورة أن تعرض كل هذه القضايا ليقرأها الجميع، لأنها من عمل وفكر الخاصة، ومن ثم فإنه بدلاً من ذلك قرر أن يضع عملاً يختلف فى طبيعته، ومن هنا جاء عمله "المختارات"، الذى وضع به أمام قارئه عدداً من النقاط يتفحصها على مهل، بدلاً من أن يخرج كل ما فى قلبه وعقله دفعة واحدة. ولعل محتويات "المختارات" قد تم انتقاؤها لتكون فى معظمها توضيحاً عقيدياً لما يعتقد كلمنت أنه الصدق. ومع ذلك فإن هذا الأسلوب الذى اتبعه فيلسوفنا السكندرى كان أكثر من مجرد صيغة أدبية تم تبنيها من أجل دوافع تكتيكية، بل كانت تتفق إلى درجة معينة مع وجهة نظره اللاهوتية، فقد كان يشعر أن اللغة الدينية تكاد تصبح شعراً.

وتتكون "المختارات" من ثمانية كتب، ولم يراع كلمنت فى تبويبها ترتيبا معينا، بل ضمت خليطا عجيبا من العلوم والفلسفة والشعر واللاهوت، وإن كان يجمع بينها هدف واحد قصد إليه كلمنت قصدا هو أن المسيحية قادرة على إشباع أرقى الرغبات الثقافية لدى الإنسان، أو بتعبير آخر كفيلة بأن تقود إلى المعرفة الحقة، أو لنقل بمفهومه "الغنوصية الحقة"؛ فالغنوصيون يتحدثون كثيرا عن "العقل الأعلى" دون أن يمارسوا ذلك فى الواقع، ومن ثم فإن "المختارات" تنطلق من القاعدة الأساسية التى تؤكد الحاجة الملحة لدراسة الفلسفة للرد على الآراء الغنوصية، وفى الوقت نفسه تقديم تفسير دقيق للكتاب المقدس فى لغة عقلانية معروفة أو محببة إلى عقول المثقفين من الأمميين. ولا شك أن البواعث الدفاعية

عن الإيمان الحق ضد الوثنيين والغنوصيين، كانت واضحة جدا فى هذا العمل. لقد كان كلمنت يدرك تماما أنه من الضرورى التأكيد دائما للقارئ المسيحى القلق على أنه إذا كانت الصيغة التى يقرأها الآن ليست بلغة الكتاب المقدس حرفيا، إلا أنه سوف يجد أن المحتوى المطروح أمامه ــ إذا ما تفحصه بدقة، على حد تعبيره ــ يتطابق كلية مع العهد الجديد (١).

والذى يلفت الانتباه أن كلمنت ــ رغم سعيه الدءوب فكرا من أجل رفعة شأن العقيدة المسيحية فى مواجهة خصومها على اختلاف اتجاهاتهم، لم يحسب يوما فى عداد رجال الدين أو ضمن أفراد السلم الكهنوتى، وإن كانت هناك بعض الشذرات غير الموثوق بها تشير إلى أنه قد رسم قسيسا فقط دون أن يتخطى هذه الرتبة، وكان ذلك على حد ما ورد فى هذه الشذرات ــ فى عام ٢١٥ أى قبيل وفاته مباشرة (٢)، ولعل ذلك يعود إلى أن الرجل كان يقوم بعمله الرئيسى باعتباره فى المقام الأول رجلا علمانيا يعلم الناشئة وطلاب مدرسة الإسكندرية، النحو والبلاغة والفلسفة وقواعد الآداب العامة، إلى جانب الأمور العقيدية، وما الفنون الأولى هذه إلا السبيل للدفاع عن الثانية. ويعلق "شادويك" على ذلك بقوله إنه "إذا كان قد حدث فعلا رسم كلمنت قسيسا، فإن هذا يمكن تفسيره فى ضوء الرغبة الملحة لدى الأسقف السكندرى فى أن يضع المدرسين العلمانيين تحت سلطانه المطلق(٣)، وبالتالى سلطان الكنيسة، وتلك نقطة على جانب كبير من الأهمية، تركت بصماتها الواضحة على مسيرة المدرسة اللاهوتية بالإسكندرية، وسوف نعود لمناقشتها فى نهاية هذا الفصل.

ورغم ذلك فإن كلمنت قد اكتسب فيما بعد صفة ولقب القديس، غير أن سوء الحظ لازمه فى هذه أيضا، ذلك أن اسمه أسقط من قائمة القديسين على يد سميه

---

(١) للوقوف على مؤلفات كلمنت وما جاء فيها، راجع، Ante–Nicene Fathers of christian church, Vol. II.

وأنظـــر كذلــك EVSEB. hist. Eccl. VI, 13 –14; HIER. Vir. Ill. 38; Chadwick, early church, pp. 95 - 96; Zernov, Eastern Christendom, pp. 35 – 36; Hardy, Crristian Egypt, pp. 14 - 15.

(2) Chadwick, early church, p. 99.

(3) Id.

البابا كلمنت الثامن Clement VIII (١٥٩٢ ــ ١٦٠٥) الذى يعد واحدا من أشهر بابوات حركة "الإصلاح المضاد" Counter - Reformations أى الإصلاح الكاثوليكى فى مواجهة حركة الإصلاح الدينى التى تزعمها كل من "مارتن لوثر" و"زونجلى" و"كلفن" فى أوروبا مع بدايات القرن السادس عشر، وذاع صيتها باسم "البروتستنتية". وقد أقدم البابا على ذلك بناء على تقرير يصنف كلمنت السكندرى هرطوقا [١].

ومهما يكن من أمر، فغاية القول إن الرجل جاء فى عصر التحول إلى عالم جديد، تمتزج فيه الثقافة اليونانية السائدة فى العالم الهلنستى مع ثقافات الشرق القديم، مع محاولة تطويع هذا الوافد الجديد، أعنى المسيحية، التى كانت تسعى جهدها كله لهضم هذا التراث الضخم للعالم القديم، ومن ثم فإن أهمية كلمنت السكندرى تكمن ــ على حدّ قول Mc Giffert [٢] ــ فى أنه أقام جسرا فوق الهوة الكبيرة الواسعة التى تفصل بين الهللينية والمسيحية. لقد كان أستاذا لأوريجن السكندرى، والأب الحقيقى للاهوت اليونانى.

وإذا كان هذا شأن كلمنت، فإن تلميذه الأثير "أوريجن" Origines يعد بلا منازع أعظم المفكرين المسيحيين ثقافة وأغزرهم إنتاجا قبل المجمع المسكونى الأول المنعقد فى نيقية Nicaea سنة ٣٢٥ للميلاد، وإذا كانت الأخلاق فى نظمها وتطبيقاتها محور فكر كلمنت وأعماله، فإن اللاهوت كان الميدان الحقيقى لتلميذه أوريجن، ومن ثم لقى تيار المسيحية المفلسفة على يديه نجاحا منقطع النظير، إذ كانت تتملكه رغبة شديدة فى التوفيق بين المسيحية والأفلاطونية التى كانت لها السيادة آنذاك قرون عددا، خاصة وأنه قد شارك أفلوطين السكندرى فى تلقى محاضراتها على يد الفيلسوف القدير آمونيوس ساكاس. وباعتباره فيلسوفا فإنه راح يستعد للإيمان بدراسة الفلسفة والأدب، ويقدم شروحه بما يتراءى لعقله أنه هو المنطقى والمعقول. ولما كان متأثرا إلى حد كبير جدا بما يسود المجتمع فى زمانه من التيارات الفكرية، فقد تبنى بعض أفكار أصبحت من بعده جزءاً أساسيا من تيار

---

(1) EVSEB. Hist. Eccl. p. 225, n.1.
(2) Id.

اللاهوت المسيحى، وأفكارا أخرى كانت لا تزال مجرد تأملات تدخل ضمن دائرة الآراء التى تعدها الكنيسة هرطوقية (١).

لقد سلك أوريجن فى تفسير الكتاب المقدس وعظاته الدينية وتعليقاته وشروحه مسلكا مجازيا، ورغم أن هذا النوع التأويلى أو الرمزى كان موجودًا ومعروفا قبل المسيحية كما أسلفنا، بارزا فى كتابات فيلون اليهودى السكندرى، إلا أننا يجب أن ننظر إلى أوريجن باعتباره أبا للتفسير الرمزى فى الكنيسة المسيحية(٢).

ولتأكيد هذا الاتجاه عند أوريجن، فقد افترض ثلاثة مفاهيم فى الكتاب المقدس؛ المفهوم الحسى أو الظاهرى Samatic والمفهوم النفسى أو الوسطى أوالأخلاقى Psychic، والمفهوم الروحى أو الصوفى أو المجازى Pneumatic، وهذه المفاهيم نجد مقابلها فى مقومات الحياة الثلاثة عند الإنسان، الجسد والنفس والروح (٣)، وعلى الرغم من ذلك فإنه نادرا ما قدم المفكر السكندرى تفسيرا ثلاثيا لنص معين من نصوص الكتاب المقدس، ولكنه كان يؤثر غالبا التفسير المجازى لتلك النصوص، وهو ما ذاع به صيته بين مفكرى المسيحية الأُول، وما سبب لصاحبنا فى كثير من الأحيان ولزمن طويل من بعد، الكثير من المعارضة والنقد، بل ووضعه أحيانا من جانب عدد من آباء الكنيسة فى عداد الهراطقة.

اشتهر أوريجن بأنه صاحب نظرية "الإيمان المزدوج" القائلة بوجود مستويين فى الفكر بين المؤمنين بالمسيحية، المستوى الخاص بالعامة أو البسطاء من الناس الذين يأخذون فقط بظاهر النص دون أن يتدبروا ما وراءه، وسوف نعلم من بعد أن الكثرة الغالبة، إن لم يكن الكل، من الرهبان المصريين، كانوا يأخذون هذا الجانب، وبدا هذا واضحا فى العداء الكبير الذى حملوه للمفكر السكندرى آريوس، والنفور التام الذى أظهروه تجاه أفكاره العقيدية حول الأقنوم الثانى فى الثالوث، المسيح. أما المستوى الثانى فهو للخاصة المثقفة التى تعمل الفكر فيما وراء السطور، بحثا عن المعنى الخفى الذى يعنيه النص، وهذا لا يتاح إلا لمن

(1) Hardy, Christian Egypt, p. 16.
(2) Laistner, Thought and letters in western Europe, p. 65.
(3) Id.; Magolias, Byzantine christianity, p. 19.

درس الفلسفة وخبر دروبها وتعمق فى مسالكها. ولقد كان أوريجن على حد قول المؤرخ "نورمان كانتور" (١) N. Cantor . هو من أرسى ذلك المبدأ الذى لقى قبولا عالميا من آباء الكنيسة وكتاب العصور الوسطى، والقائل بأن التعليم الكلاسيكى أو دراسة الفلسفة شرط أساسى وضرورة لا مندوحة عنها لفهم الكتاب المقدس فهما صحيحا، ومن ثم فإن أوريجن كان قادرا بحق ــ كما يقول "زرنوف" Zernov (٢). على أن يجمع بطريقة خلاقة بين إيمانه المسيحى وثقافته الكلاسيكية، وهذا ما يشير إليه المؤرخ الكنسى يوسيبيوس القيسارى (٣) فى حديثه عن النشأة التى كان عليها أوريجن، إذ حرص أبوه "ليونيدس"Leonides على أن يلقنه علوم اليونان وحكمتهم، ويقدم له فى الوقت نفسه الكتاب المقدس. وقد ساعده على ذلك تلك المكتبة الضخمة التى كان يمتلكها أبوه، والتى قادت الابن إلى عالم الثقافة الكلاسيكية التى واصل التعمق فى دراستها على يد الفيلسوف السكندرى "آمونيوس ساكاس"، الذى كان أستاذا للأفلاطونية المحدثة قبل مؤسسها أفلوطين. وعلى ذلك يعلق "زرنوف"(٤) بقوله إنه على الرغم من أن "ساكاس" لم يترك لنا مؤلفات مدونة، إلا أنه خلف اثنين من أكبر مفكرى عصرهما هما أوريجن المسيحى وأفلوطين الفيلسوف.

ومما يلفت الانتباه أن أوريجن كان على دراية تامة بالمناقشات الجدلية للمدارس الفلسفية اليونانية، وبمقدوره أن ينتقل بحرية "السيد" بين مختلف الفلسفات السائدة، الرواقية والأفلاطونية والأرسطية، مستخدما كل ما يحتاجه حتى يصل إلى مبتغاه، ودون أن يصنف نفسه ضمن واحدة من هذه المدارس أو الفلسفات (٥)، وهو هنا يتبع خطى أستاذه كلمنت فى تطبيقه لنظرية "الانتقاء الفلسفى"، ولعل هذا هو الذى جعل منه دون أدنى ريب زعيم الاتجاه الصوفى المجازى فى تفسير الكتاب المقدس، وإذا كان كلمنت هو الذى وضع أسس الدفوع المسيحية، فقد كان أوريجن هو واضع النظام الكامل لهذه الدفوع، وكان نزوعه الطبيعى إلى دراسة الفلسفة، تلك التى سادت الإسكندرية آنذاك، هو الذى قاده باتجاه المثالية، ونتيجة لذلك،

---

(١) التاريخ الوسيط، قصة حضارة، البداية والنهاية، ترجمة قاسم عبده قاسم، حـ١ ص ٩٤.

(2) Eastern Christianity, p. 38.

(3) Hist. Eccl. VI, 2.

(4) Eastern Christianity, p. 101.

(5) Id.

ولتطابقه مع رغبته الشديدة، مشتركا فى ذلك مع كلمنت، فى الوصول إلى الحقيقة، عمد إلى التوفيق بين المسيحية والفلسفة، لتقديم العقيدة فى صورة عقلانية إلى مفكرى اليونان، مما أدى إلى اتهامه بالهرطقة وإسقاط اسمه من بين قائمة القديسين.

والذى لا شك فيه أن العهد القديم من الكتاب المقدس يدين إلى حد كبير لمبادئ التفسير الذى تبنته مدرسة الإسكندرية وكنيستها بصفة خاصة، فقد كان اليهود ينظرون إليه باعتباره مجرد تاريخ قومى لهم، وبشكل محدد ما يتعلق بـ"الأنبياء القوميين" لبنى إسرائيل، لكنه لم يبد على هذا النحو أبدا للكنيسة الأولى التى لم يكن بينها وبين اليهود أية مودة، بل يحمل كل منهما للآخر عداءً كاملا[1].

وإذا كان الوثنيون الذين دخلوا المسيحية مبكرا قد تعلموا على يد الآباء الذين كانوا يدينون قبلا باليهودية، ويؤمنون بـ "العهد القديم" داخل هذا الإطار "القومى"، إلا أن ذلك راح يتغير تدريجيا، ولعبت الإسكندرية الدور الأساسى فى هذا التغيير، وساهم الفيلسوف السكندرى كلمنت فى هذا المجال منذ بدايته، لكنه على يد أوريجن وصل إلى ذروته متمثلا فى تفسيره المجازى. وأدى انتشار الأفلاطونية المحدثة إلى سيادة هذا التفسير الصوفى المجازى فى ولايات الشرق الرومانى، اليونانى الفكر واللسان، هذا مع استثناء أنطاكية التى كانت فى القرن الخامس الميلادى تمثل المركز الرئيسى للتفسير المنطقى الأرسطى فى مواجهة الإسكندرية الأفلاطونية.

والغريب أن هذه الشخصية "الدءوب المثابرة" كما كان يحلو للأسقف السكندرى أثناسيوس Athanasius [2] أن يصف أوريجن، والتى تعمقت فى دراسة التراث الكلاسيكى، حازت شهرة واسعة فى مجال الفكر المسيحى المفلسف بأسلوبه الصوفى المجازى، جلبت على نفسها بهذا وذاك استياء وسخط المسيحيين النقليين، وحسرة وغضب الوثنيين العقليين. أما ذوو القربى لأوريجن فى العقيدة، فلهم منا من بعد صفحات طوال. ولكنا الآن على موعد مع واحد من قرناء المفكر السكندرى، جمع بينهما التراث اليونانى، نعنى "بورفيرى" Porphyry الفيلسوف، تلميذ وكاتب سيرة أفلوطين السكندرى، وأشد المعجبين به والحفيظ على تراثه، والذى عاش بين عامى ٢٣٢ ــ ٣٠٥، أى أنه أدرك السنوات العشرين الأخيرة من

(1) Mc Giffert, prolegomena to EVSEBIVS, hist. Eccl. NPNF, Vol. I p. 266 n.B.
(2) ATHANASIUS, de decretis Nicaenae Synodi Contra Arianus, 27.

عمر أوريجن، وفتح عينيه فى سنوات نضجه على شهرته الواسعة وأعماله العديدة وفكره المتقدم، وآلمه كثيرا أن تكون مثل هذه الشخصية بكل قدراتها هذه بين المسيحيين، فأنشأ يقول:

"هناك أناس تملكتهم الرغبة فى أن يجدوا حلولا للمشكلات القائمة فى كتب اليهود المقدسة بدلا من هجرانها، فراحوا يلجأون إلى تفسيرات متناقضة مع ما هو مكتوب بالفعل ومتنافرة، هذه التفسيرات بدلا من أن تقدم حججا وأدلة لاكتساب الغير، فإنها تعبر عن افتخارهم بأنفسهم وتضخيمهم لذواتهم!! فمثلا نراهم يتباهون بأن ما جاء على لسان موسى هو من غوامض الكلم، وأنه وحى ملىء بخفى الأسرار، وهم فى محاولاتهم لفك طلاسمها يقدمون تفسيرات تتسم بالحماقات، لا لشىء إلا لجعل العقل الإنسانى أكثر حيرة وأشد اضطرابا!!"

ويمضى بورفيرى قائلا "وكمثال لهذه السخافات أذكر رجلا عرفته فى شبابى، وهو صاحب شهرة فائقة ومكانة متميزة، ذلكم هو أوريجن الذى كان واحدا من المتحلقين حول آمونيوس [ساكاس] الذى كان فيلسوفا مقتدرا فى زماننا هذا. وقد أخذ أوريجن الكثير فى فروع المعرفة عن أستاذه، فإذا جئنا إلى الاختيار الحق لنمط الحياة، وجدناه يسلك سلوكا معاكسا تماما؛ فآمونيوس ولد لأبوين مسيحيين، وربى تربية مسيحية، لكنه عندما درس الفلسفة وتعمق فى دهاليزها، اختار الطريق الصواب الذى تقتضيه الحياة [يعنى هجرانه المسيحية واعتناقه الفلسفة]، أما أوريجن فرغم أنه قد نهل قدرا واسعا من الثقافة اليونانية خاصة الفلسفة، إلا أنه انقلب على عقبيه إلى بربرية هجمية [يعنى الإيمان بالمسيحية] وألقى وراء ظهره كل الذى كان من قبل قد تعلمه!!"

ويستمر صاحبنا فى حديثه عن أوريجن فيقول: "لقد درس أفلاطون جيداً، وشغل نفسه تماما بكتابات "نومنيوس" [1]. Numenius و"كورنيوس"[2] Cornius

---

(١) نومنيوس. فيلسوف سورى عاش فى أواسط القرن الثانى الميلادى، وترك أثرا كبيرا على أفلوطين السكندرى وغيره من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، وتكمن أهميته فى أنه حاول التوفيق بين أفلاطون وفيثاغورس مع الميل إلى الأخير، مما دفع الباحثين إلى اعتباره فيلسوفا فيثاغوريا.

(٢) كورنيوس، أحد فلاسفة الفيثاغورية، وكان معاصرا لنومنيوس.

و"أبوللوفانيس" Apollophanes [١] و"لونجينوس" [٢] Longinus و"مودراتوس" [٣] Moderatus و"نيقوماخوس Nicomachus [٤]، وكثيرين غير هؤلاء الفلاسفة الفيثاغوريين، واستخدم كتب "كايرومون"[٥] Chaeroman و"كورنوتوس" Cornotus [٦]، وكل هذا جعله عالما بالتفسيرات الرمزية المجازية للميثولوجيا الإغريقية، ومن ثم لم يجد صعوبة فى تطبيق هذا المنهج فى شرحه للكتاب المقدس وتفسيراته لنصوصه، مازجا الأفكار الفلسفية اليونانية بخرافات غريبة عنها [يقصد التعاليم المسيحية]. غاية القول إن أوريجن رغم ممارسته الحياة فى نمط مسيحى مناف للقوانين الطبيعية، إلا أنه فى أفكاره عن الكون والله يبدو يونانيا"[٧].

هذا الذى يقوله بورفيرى يشير صراحة إلى ما كان يتمتع به أوريجن ــ رغم الخلاف بين الرجلين ــ من سعة الاطلاع وعمق الثقافة التى تستند إلى دعامتين أساسيتين هما، التراث الكلاسيكى والكتاب المقدس. لقد كان يعرف جيدا طريقه إلى الشعر والملاحم والفلسفة اليونانية، ويدرك يقينا إلى أى حد يمكن أن يؤثر فيه جمال الصيغ وسحر البيان وحذق المناقشات الجدلية، ومن ثم وازن بين هذا كله والجانب الآخر الذى يبتغيه فى المسيحية ولها، يقرأ ويتتلمذ على يد كبار الفلاسفة، وينكب فى الناحية الأخرى على دراسة الكتاب المقدس بحيث يمكنه استدعاء أى نص يريده من الذاكرة مباشرة حيثما يريد ومتى يرغب! لذا فإنه نادرا ما كان يؤرق نفسه بمحاولة التأكد مــن صحة مصادره، أو الوقــوع فى أخطــاء تافهة [٨].

---

(١) أبوللوفانيس، فيلسوف رواقى عاش فى أنطاكية إبان القرن الثالث الميلادى.

(٢) لونجينوس، فيلسوف وخطيب آثينى مشهور، عاش فى أواسط القرن الثالث الميلادى، تتلمذ لبعض وقت على آمونيوس ساكاس السكندرى، وبقى محافظا على الأفلاطونية، ولم يكن له تأثير على أوريجن لأنه كان معاصرا له وليس سابقا عليه.

(٣) مودراتوس، من أشهر فلاسفة الفيثاغورية فى القرن الأول الميلادى.

(٤) نيوقوماخوس، أحد الفيثاغوريين بين القرنين الأولين للميلاد، وكانت له شهرة ذائعة فى الرياضيات.

(٥) كايرومون، فيلسوف رواقى ومؤرخ سكندرى عاش فى القرن الأول الميلادى، عمل بعض الوقت أمينا لمكتبة السيرابيوم فى الإسكندرية قبل أن ينتقل إلى روما ليكون معلما لنيرون، ومن أهم مؤلفاته بالهيروغليفية "تاريخ مصر".

(٦) كورنوتس، فيلسوف رواقى أقام فى روما على عهد الإمبراطور نيرون.

(٧) أقوال بورفيرى هذه أوردها لنا المؤرخ الكنسى يوسيبيوس فى كتابه Historia Ecclesiastica, VI, 19.

(8) Chadwick, early church, p. 100.

هكذا يقف أوريجن بتراث اليونان وتعاليم "الكتاب" عملاقا بين مفكرى المسيحية، لقد كان شأن "جوستين" و"كلمنت" يرحب دون أى تذمر بما تقدمه المناقشات الرواقية حول المسائل الأخلاقية، ويبدى أشد التعاطف والحماسة تجاه المبادئ الأفلاطونية، ويؤمن فى الوقت نفسه إيمانا راسخا أن المصدر الوحيد للوحى الإلهى أو الإلهام هو الكتاب المقدس، ومن ثم فقد جعل من تفسير الكتاب المقدس همه الأول، وكانت معظم أعماله التى خلفها تدور حول هذه النقطة بصفة أساسية، ولهذا فإنه عندما أقدم روفينوس الأكويلى على ترجمة عمل أوريجن المسمى "التعليق على الرسالة إلى أهل رومية" وجد من الضرورى أن يعيد صياغتها بصورة مختصرة إلى حد كبير، ويتساءل القديس جيروم "من ذا الذى تراه بقادر على أن يقرأ تفصيلا كل ما كتب أوريجن؟!". وكان عمله المتواصل سببا فى أن يطلق عليه لقب "الرجل الذى لا تلين له عريكة"(1).

وقد عبر أوريجن عن نفسه التى تشكلت على هذا النحو أصدق تعبير فى عمله الذى أسماه "المختارات" أو "المتنوعات" Stromata الذى يشبه إلى حد كبير المؤلف الذى وضعه من قبل سلفه كلمنت، والذى يحمل العنوان فى شكل آخر Miscellaneus، وهى محاولة لتقديم المفاهيم المسيحية فى أسلوب يشبه إلى حد كبير المبادئ الفلسفية الأفلاطونية، مازجا بين المناقشات الفلسفية والشروح العقيدية، ساعيا فى الوقت نفسه سعيا حثيثا لإثبات صدق العقيدة المسيحية بالاعتماد على المبادئ الفلسفية، ومن هنا حملت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية اسمها الذى ذاع به صيتها، نعنى "مدرسة المدافعين"، التى تولت الرد على الوثنيين بأقوالهم، وقدمت إليهم المسيحية فى طبق عقلانى.

والجدير بالذكر أنه فى الوقت الذى بلغ فيه أوريجن المدىٰ فى عملية المزج بين التراث والمسيحية، وهو الاتجاه الذى كان علما على مدينة الإسكندرية ووصل من خلاله إلى نهاية الطريق فى التأويل الرمزى المجازى لنصوص الكتاب المقدس، كان كلمنت السكندرى أشد حماسة منه وميلا إلى الأخذ من الفلسفة بنصيب أوفر، ولعل ذلك يعود فى المقام الأول إلى أصله الأثينى ونشأته فى مجتمع

(1) Chadwick, early Church, p. 109.

فلسفى بطبيعته، وكان يؤمن إيمانا يقينيا أنه لن يكتب للمسيحية الانتشار أو النجاح فى الأوساط اليونانية، إلا إذا خاطبت أولئك بثقافتهم، وكان يردد دوما قوله "إذا أرادت المسيحية أن تنتشر فى العالم اليونانى فعليها أن تخلع لباسها وتلبس لباسا يونانيا، وتتكلم لغة هوميروس وأفلاطون" (1). ومع أن كلمنت، رغم حماسته هذه، كان شديد النقد لبعض المذاهب الفلسفية كالأبيقورية والسوفسطائية، إلا أن الكنيسة اعتبرته متطرفا فى اتجاهاته الفلسفية.

كان أوريجن يغوص بعمق وراء المعانى الخفية والأسرار الدفينة فى الكتاب المقدس، وكلما اشتدت حدة اللغة التى يستخدمها "الحَرفيون" القائلون بظاهر النص، كلما ازداد هو تمسكا فى مواجهتهم بالرمزية والتفسير المجازى، غير منكر أن هناك فقط أجزاء من الكتاب المقدس يمكن أن تشبّه فحسب ــ بالمسائل الطقسية ــ أى المتعلقة بالطقوس، أو التقاليد القبلية القديمة، وهو هنا يتبع خطى فيلون اليهودى السكندرى، ولكن أوريجن يقر صراحة أن مفتاح الوحدة فى الكتاب المقدس، والذى يربط بين العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل) هو المسيح (2). وقد آمن أن الهدف الأساسى للكتاب المقدس هو إظهار الحقيقة الروحية، وأن ما به من روايات تاريخية وظواهر جغرافية، تأتى فى المرتبة التالية بعد ذلك، وأن معظم فقرات الكتاب المقدس تحمل ــ كما أسلفنا ــ معنيين أو ثلاثة، وأنه بجانب المعنى الحرفى أو الظاهرى للنص، فإنه يحتوى كذلك على معانٍ حول الكنيسة باعتبارها جماعة (إكليزيا)، أو حول العلاقة الخاصة للأرواح مع الله. وقد لقيت عظاته وشروحه التى تناولت الأسفار الخمسة الأولى Pentateuch من التوراة، ويوشع Joshua رواجا كبيرا من خلال الترجمة اللاتينية التى قام بها "روفينوس" Rufinus الأكويلى فى القرن الرابع الميلادى، وتركت أثرا كبيرا على البابا جريجورى الأول العظيم (3). فى أخريات القرن السادس الميلادى وأوليات سنى السابع، كما كان لأوريجن تأثيره البعيد أيضا إن إيجابا أو سلبا، من خلال جيروم الذى جعل من تفسيرات أوريجن للكتاب المقدس وترجمتها إلى اللاتينية شغله الشاغل.

(1) Donielou & Marrou, the Christian centuries, Vol. I, p. 132.

(2) Chadwick, early church, p. 107.

(3) Ibid. p. 108; Thompson & Johnson, Medieval Europe, pp. 198 - 199.

لقد كان تفسير الكتاب المقدس تفسيرا مجازيا صوفيا هو هم أوريجن الأول، دفاعا عن المسيحية فى مواجهة الفكر الوثنى الفلسفى، فغدا بحق مؤسسا لمدرسة المدافعين السكندرية. غير أن هذا النهج لقى نقدا عنيفا من جانب معاصريه واللاحقين على حد سواء، إذ رأوا فيه إنكارا كاملا لكثير من المفاهيم التى يستقونها مباشرة من ظاهر النص، لكن المفكر السكندرى كان جادا فى بحثه عن المعانى الكامنة وليست العبارات الظاهرة، ويعتبر أن "الروح" فى "جسد" الكتاب المقدس هى الأكثر أهمية، وكان على إيمان كامل بأنه على الإنسان أن يرتفع من "المادة" إلى "الروح"، من دنيا المادة إلى عالم الروح، من ابن الإنسان إلى ابن الله [١]. وهو فى هذا السبيل يقف على خط واحد مع الرواقية والأفلاطونية المحدثة.

كان هذا هو الإطار الذى وضعه المفكر السكندرى أوريجن وسارت عليه من بعد مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وحرصت عليه فى كل تفسيراتها وشروحها ومناقشتها اللاهوتية دفاعا عن المسيحية، وما خاضته الكنيسة السكندرية من معارك كريستولوجية طاحنة على امتداد القرون، خاصة القرنين الرابع والخامس الميلاديين، اللذين استعر خلالهما لهيب الجدل العقيدى بين كنائس الإمبراطورية، وكثيرا ما كانت هذه الكنائس ـ بما فيها كنيسة القسطنطينية، العاصمة الإمبراطورية نفسها، تصيخ السمع، قانعة حينا، كارهة أحايين، لآباء الإسكندرية فى المسألة العقيدية، على النحو الذى سوف نبينه تفصيلا فى الفصل التالى.

كانت المحصلة الطبيعية لهذه الدراسة المتعمقة فى الفلسفة والكتاب المقدس لأوريجن هو أنه أضحى على يقين بأن الامتزاج الروحى بالمسيح هو ينبوع الحياة القدسية والمعرفة الحقة، فعنده أن ظهور المسيح على الأرض كان صورة لنشاطه اللاهوتى الأزلى [٢]، والله عند أوريجن خالق منذ الأزل وليس فى زمان بعينه، وإلا عد ذلك تغيراً فى ذات الله، والتغير ليس من صفات الله. والله الأزلى السرمدى وَلَد أو خَلق "كلمته" Logos، الابن، الذى على الرغم من كونه ليس إلها حقا، إلا أنه يشارك فى جوهر الآب، والابن فى رأيه هو العقل الذى ينظم العالم،

(1) Chadwick, early church, p. 108.
(2) Neander, history of Christian dogmas, I. p. 66.

خلقه الآب وجعله له تابعا ليخلق به كل شيء [١] ولا شك أن دراسته المتعمقة للفلسفة والكتاب المقدس قادته إلى أن يجد في المقدمة الفلسفية لإنجيل يوحنا شيئا يقف عنده طويلا "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله، كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان". ومن ثم فالابن، اللوجوس، عند أوريجن واسطة بين الله وسائر الموجودات، وكذلك الروح القدس يأتي في مرتبة تالية شأن الابن.

والله عند أوريجن روح خالص محض، خلق العالم منذ الأزل، وهذه العوالم التي خلقها الله لا نهائية، ولا ضير في أن تكون هي الأخرى كذلك، إلا أنها تختلف عن الله بأنها عرضة للتغير، وأنها متصلة بأجسام تميزها عن بعضها البعض[٢]. واللوجوس أوالكلمة هي نموذج الخلق، وباللوجوس خُلقت كل المخلوقات، اللوجوس إذن هي الوسيط بين الله والمخلوقات، أما الروح القدس فهو الانبثاق الأخير عن الله، ويأتي بعده مباشرة الأرواح المخلوقة، التي من خلال الروح القدس ترقى لتصبح أبناء لله، في وحدة مع الابن، لتشارك أخيرا في الحياة الألوهية للآب[٣].

وطبقا لتأملات أوريجن، فإن الله لم يخلق هذا العالم المادي في البدء، بل مملكة أو عالما من الكائنات الروحية، وميزها بالعقل والإرادة والاعتماد على الخالق، وقد امتلأت هذه الكائنات وأشبعت بحب الله، لكنها سقطت في الخطيئة نتيجة التراخي وفتور حبها لله بشكل تدريجي مطرد، وتحولت بعيدا عن الله إلى الدنايا، وهو هنا يعتمد على وحدة من أفكار أفلوطين السكندري معاصره في شرحه لفكرة الخطيئة. فالعالم المادي إذن جاء إلى الوجود نتيجة منطقية وحتمية لهذا "السقوط" أو "الخطيئة"، ليس عن طريق المصادفة، بل كتعبير عن الهدف المباشر للخالق نفسه الذي تظهر خيريته بوضوح في الجمال والنظام الموجود في هذا العالم المادي، ومن ثم فإن العالم المادي ليس إثما كبيرا يجد الإنسان نفسه محوطا به، متضمنا فيه، عن طريق صدفة لا ترحم، بل هو عالم خلق بإرادة الله معبرا عن

---

(1) Creed, Egypt and the Christian church (in Legacy of Egypt, p. 307); Copleston, history of philosophy II, p. 42.

(٢) Copleston, history of philosophy, II, p. 42. وراجع أيضا، مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص ٩٩.

(3) Copleston, history of philosophy, II, p. 42.

خيريته وإرادته وعدالته، وعن هدفه فى الخلاص، لا من أجل راحة الإنسان فحسب، بل من أجل تعليمه وتربيته وإعادته ثانية إلى خالقه الذى بدونه يمسى لا قيمة له (١).

لقد كان العالم المادى بالنسبة لأوريجن شيئاً زمنياً مؤقتاً، والحياة فيه قصيرة ضمن حياة طويلة جداً للروح التى تحيا قبل اتحادها بالجسد، وتحيا بعد مفارقتها إياه، وعمليه الخلاص تتم بصورة متتابعة، فآلام المسيح وموته تكفيرا عن خطايا البشر تستمر فى رأيه على امتداد الزمن، مادامت إرادة الله لا تميل إلى القهر بـل تحتـرم حرية الإرادة.

وتأكيد أوريجن على تمتع النفس الناطقة بالحرية، إنما يعنى بالضرورة إيمانه بحرية الإنسان عموماً، فهو يرى أن علم الله، وهو الموجود اللامتناهى، بالحوادث وكيفية استعمالنا للحرية يعد أمراً مؤكداً، ولكن حرية الإنسان لا تتأثر بهذا العلم الإلهى، "فالكائن" العاقل ــ على حد قوله ــ لا يجبر ضد حريته، إذ إن الجبر بالإضافة إليه يعنى تحول طبيعته وهذا محال، والله يعلم ضرورة أن هذا الإنسان أو ذاك سيريد الخير أو الشر، لكن ليس بإرادة ضرورية، فالحرية مصونة والله لا يقيدها سلفا، ولكنه وهو الخير بالذات يوجه الجميع للخير بفعل مستقل شامل هو العناية، ويدع لكل إنسان أن يطاوع التوجيه أو يتأبى عليه، ولو لم يكن الحال كذلك لأضحى الأمر والنهى والوعد والوعيد، أموراً غير مفهومة، ولأمست الحياة الدينية عقيمة" (٢) .

وعند أوريجن أن روحاً واحدة لم تتحول عن الله مع كل تلك الأرواح التى تحولت ووقعت فى الخطيئة، هذه الروح اختيرت لتتحد مع "اللوجوس"، الكلمة المقدسة، اتحاد الروح والجسد فى الإنسان، شأن قطعة الحديد المحماة فى النار، حيث تتحد النار بالحديد دون أن يتحول هذا إلى تلك، أو النار إلى الحديد، فهذا الجسد الذى جاء من مريم العذراء، جرى عليه مثل هذا الاتحاد، فأصبح عند أوريجن "الرب المتأنس" (٣).

---

(1) Chadwick, early church, p. 104.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٧٧؛ مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، ص ١٠١.

(3) Chadwick, early Chuych, p. 105.

ولقد كان الفيلسوف السكندرى يؤمن يقيناً أن كل وحى أو إلهام يتوقف على قدرة المتلقى، والتجسد ضرورة حتمية للستر والتخفى أو الاحتجاب الإلهى؛ ذلك أن الإنسان بوقوعه فى الخطيئة غير قادر على تحمل السناء أو الإشراق أو التجلى الإلهى بصورة مباشرة، ولأنه ليس هناك أحد بلا خطيئة، ومن ثم فليس هناك أحد مؤهل لتلقى البركة والمحبة الإلهية، ولذلك فإن هناك "ناراً" تطهيرية لتطهير أرواح جميع بنى البشر من الخطايا، والنفس الإنسانية، بما تمتلكه من حرية حتى وإن كانت منقوصة بسبب ما ارتكبته من خطايا، يمكنها بهذا القدر من الحرية استعادة كمالها (١) .

وبإقراره للعلاقة بين الآب والابن فى مسألة الألوهية السرمدية، فإنه وضع أسس الإيمان الأرثوذكسى بالثالوث المقدس، ولكنه فى الوقت نفسه خلق مشكلة غاية فى التعقيد فى كيفية تحديد العلاقة بين الآب والابن، وآثار التساؤل الهام حول تصور "أزلية" الابن بصورة حقيقية فى عالم الزمان والمكان. وإن كانت هذه المسألة بالنسبة له لم تكن تمثل مشكلة تؤرقه باعتباره "أفلاطونى" التفكير، يعتبر العالم المادى غير ذى أهمية بصورة نسبية، أو على الأقل ثانوى الأهمية (٢)، فالموجود الجوهرى هو اللانهائى، السرمدى، والذى كل شىء منه كان، وقد أدى حدوث بعض الظواهر الكونية كالغواية الأولى فى النظام الروحى إلى حدوث هذا العالم المختلط من الروح والمادة، وهو العالم الذى نحياه، غير أن الهدف الإلهى للخلاص ــ كما ذكرنا ــ هو أن يعود كل شىء إليه فى الوقت الذى يشاء هو (٣).

كان المسيح بالنسبة لأوريجن هو "الكلمة" "اللوجوس"، "الوسيط" الذى من خلاله تعلم المسيحيون كيف يقيمون الصلاة للآب، وبرهن أوريجن على أن الصلاة الخالصة أو الصادقة الخاصة بـــ"الأفخاريستا" (القربان المقدس) موجهة للآب من خلال الابن، وعليه فلابد أن يكون هناك تمايز معين، وارد أو مرعى. وأوضح أوريجن أنه بينما توجد مشيئة واحدة Monothylite للآب والابن، إلا أنهما حقيقتين متمايزتين، مختلفتين شأن النموذج الأصلى والصورة المحاكية له، وما يذهب إليه

---

(1) Chadwick, early Church, p. 105.
(2) Hardy, Christian Egypt, p. 17.
(3) Zernov, Eastern Christendom, p. 37.

أوريجن يجعل الابن فى مرتبة تالية للآب، ولم يكن الفيلسوف السكندرى يؤمن أبداً أن اللوجوس أو الكلمة المقدسة تنتمى أو تنتسب إلى نظام الخلق، لأن الابن "وُلد" ولم "يُخلق" وأن ولادته ليست فى زمن بعينه، وهو الواسطة بين الآب وسائر الخلائق، هو الكاهن الأعظم بين الله والإنسان، هو الممثل لكل منهما لدى الآخر (١).

والقول بأداة للخلق وواسطة عند أوريجن تظهر إلى حد بعيد جداً تأثره بالفكر اليونانى والفلسفة الأفلاطونية القائلة بأن الخلق المباشر مُحال. والذى يدعو للانتباه هنا أن الأفكار التى قدمها أوريجن السكندرى دفاعاً عن المسيحية ضد خصومها، باعتباره زعيم مدرسة المدافعين فى الإسكندرية، ومحاولة تقديم المسيحية فى قالب عقلانى يمكن من خلاله مواجهة تيار الفكر اليونانى والفلسفات السائدة آنذاك وآراء الغنوصيين وحجج الوثنيين، هذه الأفكار الأوريجنية كانت تياراً دافقاً، وجدت فيه كل الفرق المسيحية المتصارعة حول لاهوت المسيح وناسوته، ومكانته فى الثالوث، وطبيعته، ومشيئته، رغم الخلاف الحاد والعميق بينها، الشيء الذى تبحث عنه، والدفوع التى ترد بها على محاجيها، وفسرت كل فرقة من تلك الفرق آراء الفيلسوف السكندرى على أنها تخدم وجهة نظرها الخاصة، وهكذا كانت التأويلات والشروح والأفكار الأوريجنية باباً فتح على مصراعيه لتلج منه كل الفرق المسيحية سعياً إلى ما تبتغى. ولعل خير وصف لهذه الحال ما جرى به قلم المؤرخ "سولبيكيوس سفروس" Sulpicius Severus الذى عاش فى غالة بين عامى (٣٦٣ ـــ ٤٢٠م) فى رواية عن أحد الرهبان الغاليين الذين زاروا مصر آنذاك، للوقوف على النظام الرهبانى بها، وهو يدعى "بوستوميانوس" Postumionus حيث يبين أنه عندما قدم إلى الإسكندرية وجد المدينة تموج بحمى الجدل بين الرهبان والأكليروس دفاعا عن أوريجن أو هجوماً على أفكاره، وأن الجمع يختلف حول آراء تستحق الإدانة باعتبارها هرطوقية، وأخرى جديرة بالإعجاب لكونها أرثوذكسية، مما جعل هذا الراهب الغالى فى حيرة من أمره إزاء أوريجن دفعته إلى القول: "أما من جانبى، فقد دفعنى الفضول لبحث بعض هذه الكتابات المختلف عليها، وهالنى أننى وقفت من خلال بعض هذه

(1) Chadwick, early church, p. 113; New Schaff – Herzog encycl. Vol. VIII.

الكتابات على آراء أدخلت السرور إلى قلبى، بينما انزعجت إيما انزعاج لآراء أخرى، ومن الواضح فى اعتقادى ــ والحديث ما زال لبوستوميانوس ــ أن المؤلف نفسه قد تبنى بعض هذه الأفكار غير القويمة، فى حين يصر أنصاره أنها دُست عليه وزيفت فى كتاباته. وإنى ليأخذنى العجب حقاً أن يمتلك رجل واحد القدرة على أن يجمع فى شخصه بين كلا النقيضين فى وقت واحد؛ فهو فى كتاباته التى تتفق والإيمان القويم، ليس هناك من يدانيه منذ عهد الرسل حتى زماننا هذا، بينما فى أفكاره التى تسوقه إلى موضع الإدانة، لا نرى رجلاً آخر أشد وقوعاً فى الخطيئة سواه" (١).

ومهما يكن من أمر فقد لقيت الآراء الأوريجنية رواجاً هائلاً، إيجابا أوسلباً، على الساحة الدينية، وتركت بصماتها واضحة على الفكر المسيحى على امتداد عدة قرون تالية، وشغلت الدوائر الكنسية والتجمعات الرهبانية ليس فى مصر وحدها، بل فى العالم المسيحى جميعه فى الشرق والغرب على السواء، وعقدت المجامع الدينية وتناولت هذه الآراء بالمناقشة والنقد والتحليل، وانقسم شعب الكنيسة إزاء الفيلسوف السكندرى بين مؤيد ومعارض، وبرز على الساحة من بين هؤلاء وأولئك، ديونيسيوس السكندرى، وأثناسيوس أسقف الاسكندرية، وآباء كبادوكيا الثلاثة، جريجورى النازيانزى، وجريجورى النيساوى، وباسيليوس القيسارى، إضافة إلى جيروم وافاجريوس وروفينوس وإبيفانيوس، وغير هؤلاء وأولئك كثر، ممن صنفوا أوريجن السكندرى لاهوتيا كبيراً قويم الإيمان، أو هرطوقاً أثيماً يستحق أن يدان!! وإن كان هؤلاء وأولئك رغم بعد الشقة بينهما يتفقون على أنه أعظم مفكر عرفته الكنيسة المسيحية منذ أيام الرسل وحتى انعقاد المجمع المسكونى الأول فى نيقية عام ٣٢٥.

وكان القرن الرابع الميلادى وحتى النصف الأول من القرن الخامس، الفترة التى شهدت ذلك الجدل الواسع والعميق والذى خلع على كل المناقشات ذات الشبه به فيما بعد عبر العصور تلك التسمية "المناقشات البيزنطية" التى أضحت عنواناً على الفكر البيزنطى الدينى إبان تلك القرون، وكانت الآراء الأوريجنية ــ كما

(1) SVLPICIVS SEVERUS, Dialogues, I., 6.

أسلفنا ـــ رداءً فضفاضاً اتسع لكل الأفكار المتفقة والمتعارضة فيما يتعلق بلاهوت المسيح وناسوته، وكان الأسقف السكندرى بطرس الذى يعد آخر الشهداء فى قائمة الاضطهاد الأعظم فى مصر عام ٣١١ أو ٣١٢، على رأس المعارضين لأوريجن وآرائـــه، وشاركه فى ذلك "يوستاتيوس" Eustathius الأنطاكى (حوالى ٣٢٤ ـــ ٣٣٠) الذى يعد ألد خصوم الآريوسيـــة التى حملت ـــ كما سنعرف فى الفصل التالى ـــ الآراء الأوروريجنية، لكن أوريجن لم يعدم مدافعين عنه خلال ذلك القرن أيضاً، بل وحتى فيما كان قد بقى من القرن الثالث الميلادى، مثل الأسقف السكندرى ديونيسيوس، وثيوجنوستوس Theognostos و"بيريوس" Pierius اللاهوتيين السكندريين خلال تلك الفترة، وهما أستاذان بالمدرسة اللاهوتية بالاسكندرية ومن أشد المتحمسين لأوريجن السكندرى، حتى أن "بيريوس" كان يطلق عليه "أوريجن الصغير"، وكانت كتاباته تقرأ وتدرس إلى جانب كتابات أستاذه (1)، وفى فلسطين كان "بامفيليوس" Pamphilius القيسارى، الذى تلقى تعليمه العالى فى المدرسة السكندرية، وكان تلميذا وفيا لأستاذه أوريجن، وتمثل ذلك فى أنه وضع خمسة كتب دفاعاً عن ذلك الفيلسوف السكندرى، جمع فيها الاتهامات التى سيقت ضده، وفندها بدقة، وانبرى للرد عليها (2) وقد أضاف إليها تلميذه الأثير يوسيبيوس، شيخ مؤرخى الكنيسة فى القرن الرابع، كتابا سادساً، نهج فيه نهج أستاذه، وكان هذا سبباً فى أن يوجه المجمع المنعقد فى روما سنة ٤٩٦ على عهد البابا "جلازيوس الأول Gelasius I (٤٩٢ ـــ ٤٩٦) اللوم إلى يوسيبيوس القيسارى وأستاذه مفيليوس لدفاعهما عن أوريجن وآرائه، وكان هذا متسقاً مع ما ذهب إليه البابا "ليو الأول" Leo I الكبير (٤٤٠ ـــ ٤٦١) من أن الفيلسوف اللاهوتى السكندرى يستحق اللعنة بسبب أفكاره وآرائه الهرطقية (3).

ومن الطريف الجاد أيضاً أن الأوريجنية كانت سبباً فى الجفوة التى وصلت إلى حد العداء بين صديقين التقيا على حب اوريجن والإعجاب بآرائه، بل والعكوف على دراستها وترجمتها إلى لغتهما، نعنى القديس جيروم St. Hieronimus و "روفينوس" Rufinus الأكويلى Aquileia الذى قدم إلى مصر

---

(1) New Schaff – Herzog encycl – IX pp. 52 – 53 ; XI, p. 328.
(2) Ibid. VIII pp. 326 – 327.
(3) Hefele, history of the Councils of the Church, vol. IV, p. 215.

للتعرف على نسق الحياة الرهبانية بها عام ٣٧٣، وتتلمذ على يد "ديديموس" Didymus الضرير الذى يعد آخر من تولى رئاسة مدرسة الاسكندرية اللاهوتية، والذى كان متحمساً تماماً لآراء سلفه السكندرى. وقد جمع بين الصديقين فى أول الأمر حبهما للشرق وسحره الخاص، والنظام الرهبانى الذى قدمته مصر هدية إلى دنيا المسيحية، والذى حدا بجيروم أن يضع كتاباً عن أول الرهبان المصريين "سان بولا" (١)، وكذا السمعة العريضة التى حازتها مدينة الاسكندرية آنذاك فى عالم اللاهوت، وأمضى كلاهما جزءاً ليس بالقصير من عمره فى فلسطين ليعيش حياة الشرق بفكره وشخصيته واقعاً، وقد انضم كلاهما إلى جماعة الرهبان طلاب العلم الذين اجتمعوا على محبة أوريجن السكندرى، ووجدوا فى آرائه وأفكارهم الكنز الثمين الذين تحلقوا من حوله، يقود خطوهم فى ذلك "يوحنا أسقف أورشليم (٢). فلما سُعّر لهيب الهجوم ضد أوريجن، وتمت إدانته من جانب الأسقف السكندرى ثيوفيلوس Theophilus فى مجمع الإسكندرية عام ٣٩٩، وصدق مجمع عقد فى أورشليم فى العام نفسه على ذلك، وآخر عقد فى روما سنة ٤٠٠ ورابع فى قبرص فى العام الذى يليه مباشرة تحت زعامة "إبيفانيوس" Epiphanius السلاميسى Salamis ألد أعداء أوريجن قاطبة، ظل روفينوس على وفائه للاهوتى السكندرى، بينما وقف جيروم فى الجانب الآخر مع الخصوم (٣).

وكان روفينوس عندما قدم إلى روما، نشر ترجمة باللاتينية لكتاب "المبادئ الأساسية" De Principiis الذى وضعه أوريجن، وهو المؤلف الذى يحمل فكر اللاهوتى السكندرى فى الفلسفة واللاهوت، أو بتعبير أدق اللاهوت الفلسفى، ويعد أعظم مؤلفات أوريجن على الإطلاق على حد قول المؤرخ Mcgiffèrt (٤) الذى يعتبره المحاولة الجادة لوضع نسق معين للعقيدة المسيحية، والمصدر الأساسى الذى نبعت منه كل الاتهامات التى وجهت لصاحبه تحت دعوى الهرطقة، على الرغم من أن هدف واضعه كان التأكيد على أنه يمكن تقديم العقيدة المسيحية فى قالب عقلانى يتفق والكتاب المقدس، وقد قدم روفينوس لترجمته هذه بحديث أعاد

(١) انظر الفصل الرابع.

(2) New Schaff – Herzog encycl. Vol. VIII p. 274.
(3) Bokenkotter, a Concise histroy of the Catholic Church, p. 82.
(4) Mc Giffert, Prolegomena, NPNF, Vol, I, p. 272 , n.b.

به إلى الأذهان ثانية كيف أن جيروم نفسه كان واحدا من أشد المعجبين بأوريجن السكندرى، وأنه كثيراً ما أفاض فى مدحه، ولقد ارتاع جيروم لما عده غمزاً وتعريضاً به من تبيان تعاطفه مع الأفكار الأوريجنية التى أمست الآن موضع الشكوك، ومن ثم شحذ قلمه للدفاع عن نفسه، وعلى هذا النحو راح الصديقان القديمان يتبادلان الاتهامات والرد عليها فى عدد من الرسائل التى حفظها لنا التاريخ. وإذا كان روفينوس قد كف عن هذه المحاورة فيما بعد، إلا أن جيروم لم يتوقف حتى بعد أن مات صديقه اللدود حين راح يشيعه بقوله: "ها قد مات العقرب أخيراً" !! (1).

ويبدو أن روفينوس عند ترجمته لكتاب "المبادئ" لأوريجن لم يقف عند حد الترجمة الحرفية، بل تصرف فيها بصورة معينة، وعمد إلى حذف بعض العبارات التى قد توحى بأفكار لا يمكن للكنيسة قبولها، وهذا ما عده جيروم تلاعبا بمحتوى الكتاب من جانب روفينوس دفاعاً عن أوريجن، رغم أن روفينوس امتدح جيروم كثيراً فى مقدمته للترجمة، وأثنى عليه معلنا أنه اتخذ من ترجمته لعدد من أعمال أوريجن السكندرى مثالا يحتذى! وقد جاء فى هذه المقدمة قول روفينوس " .. أعلم أن هناك كثيرين ممن تدفعهم الحماسة الشديدة لمعرفة الكتاب المقدس، قد ألحوا على المتضلعين فى الآداب اليونانية أن يقدموا لهم أوريجن فى صيغة رومانية، بأن ينقلوا تعاليمه إلى اللسان اللاتينى، وكان واحد من هؤلاء الدارسين العظماء، هو أخى العزيز وصديقى الحميم [يعنى جيروم] عند رغبة الأسقف داماسوس Damasus [بابا روما بين عامى ٣٦٦ ــ ٣٨٤م] فى أن ينقل إلى اللاتينية عظتى أوريجن حول "نشيد الإنشاد"، وافتتح ترجمته بمقدمة بليغة رائعة لا تقل الرغبة فى قراءتها عن الولع بقراءة أوريجن نفسه، وإذا كان أوريجن قد تفوق فى كل كتاباته على الآخرين جميعاً، فإنه فى "نشيد الإنشاد" قد تفوق على نفسه". (2)

وحتى هذا الحد والحديث يدور حول عظمة أوريجن وفكره، وامتداح جيروم لعمله، لكن روفينوس ــ ونحن الآن فى عام ٣٩٨ كان قد وقف على حقيقة نيات

(1) Bokenkotter, Catholic Church, p. 82.
(2) RVFINVS, ad Macarium, NPNF, Vol. III, pp. 427 – 428; HIER. Ep. LXXX, NPNF, Vol. VI.

جيروم تجاه أوريجن، وعلم انحيازه إلى جانب خصومه، ومن ثم أبى إلا أن يلمزه فى رسالته هذه إلى صديقه مكاريوس فمضى يقول: "ورغم أن أسلوبه [يعنى جيروم] كان رائعاً وجذاباً إلا أننى أعتقد أنه بنفس تواقة إلى الطموح، لم يكن يبتغى الوقوف فقط عند كونه مترجماً، حيث لم يكتف فقط بالتخلى عن كثير من كلمات أوريجن، بل حاول أن يجعل من نفسه شخصياً هو المعلم! "ويضيف" إن كتاب "المبادئ" هذا غاية فى الصعوبة والغموض، فهو يتناول الموضوعات التى أمضى الفلاسفة أعمارهم يبحثون فيها دون أن يصلوا إلى نتيجة، ولكن أوريجن حاول أن يجعل من هذه الأمور شيئاً يتفق مع العقيدة".

وما إن علم جيروم بأمر هذه الرسالة وما جاء فيها حتى تملكه الغضب، وشحذ سنان قلمه للرد على روفينوس فى رسالة بعث بها إليه، أوضح فيها أنه سواء أفصح روفينوس عمن يعنيه بحديثه أو كتمه، (حيث كان الرجل يتحدث عن جيروم بصيغة الغائب ولم يذكر اسمه صراحة)، فإنه يعلم أنه المقصود بكل هذا، وأخبره أنه كان يتمنى أن تناقش مثل هذه القضايا الخلافية بينهما وليس عن طريق نشر مجموعة من الافتراءات والأكاذيب التى لا أساس لها من الصحة، واختتم جيروم حديثه بقوله إنه لن يسلك نفس السبيل الذى سلكه روفينوس والذى يعيبه عليه جيروم، وأنه يحاول قدر الطاقة أن يكبح جماح غضبه حتى لا يوجه لصديق الأمس أى نوع من الاتهام (١). وكانت هذه الرسالة وماتبعها سبباً فى حدوث القطيعة الكاملة بين الرجلين.

والموقف الذى اتخذه جيروم حيال أوريجن مع نهايات سنى القرن الرابع الميلادى ومطلع الخامس، يثير عدداً من التساؤلات حول حقيقة الأمر، ففى "موسوعة الأعلام" De Viris illustribus التى وضعها جيروم وضمت مائة وخمسة وثلاثين شخصية، حظى أوريجن السكندرى بمساحة لم يحظ بها غيره من كبار الشخصيات باستثناء "جميس العادل" الذى يلقب بـــ "أخ المسيح" و"القديس بولس"، وهذا يدل على المكانة التى يحتلها أوريجن فى نفس جيروم، كما أنه يخلع عليه لقب Adamantius "الرجل الذى لا تلين له قناة"، وينزله فى مؤلفه هذا مُنزلا

(1) HIER. Ep. LXXXI

كريماً حين يصفه بأنه "كان صاحب عبقرية لا تبارى فى كل فروع المعرفة، المنطق والحساب والهندسة والموسيقى والنحو والبلاغة، ودارساً لكل مدارس واتجاهات الفلاسفة، وكان يقوم بالتدريس لطلابه والأمل يحدوه أنه من خلال استخدام ودراسة هذه المعارف الإنسانية الكلاسيكية يمكن الوصول إلى إيمان حقيقى بالمسيح" (١). بل لقد ذهب أبعد من ذلك عندما تحدث عن مخاصميه خاصة الأسقف السكندرى ديمتريوس والدوائر البابوية فى روما، وقد جاء ذلك واضحاً فى الرسالة التى بعث بها إلى الراهبة "بولا" Poula حوالى عام ٣٨٤ فى روما (٢) وراح يقارن فيها بين ماكتبه "ماركوس ترنتيوس فارو Marcus Trentius Varro الكاتب اللاتينى الشهير (١١٦ ـــ ٢٧ ق.م) وما خلفه أوريجن السكندرى، الذى يصفه بقوله "رجلنا المسيحى الذى يأخذ فكره بالألباب، الذى لا تلين له قناة، الذى استحق الدرجات العلا لحماسته التى لا حدود لها فى دراسة الكتاب المقدس"، ثم يقدم جيروم ثبتاً بالمؤلفات التى تركها أوريجن، ويعلق: "... هكذا ترين أن ما كتبه هذا الرجل يفوق كل ما خلفه السابقون من اليونان واللاتين على السواء. من ذا الذى يمكن أن يقرأ خلال عمره الطويل كل ما كتبه أوريجن؟! لكن للأسف .. ما هى الجائزة التى نالها مكافأة على ذلك؟ لقد أدين على يد أسقفه ديمتريوس! ولم يقف إلى جواره إلا أساقفة فلسطين والعربية وفينيقيا وآخايا، وأيدت روما قرار إدانته، والعجيب أن هذا لم يحدث بسبب الجديد الذى أتى به أو لهرطقة فى إيمانه، بل لأن الناس لا يمكن أن تتسامح مع شخص يمتلك فصاحة وثقافة لا يدانيه فيها أحد، وكيف وهو إذا فتح فاه لينطق أخرس الجميع وكأنما أمسوا بكما لا يتكلمون" !!

وما سجله جيروم بقلمه فى هذه الرسالة يفصح عن أمرين غاية فى الأهمية، أولهما الإقرار لرجل الإسكندرية بسعة الثقافة وفصاحة الكلمة، وثانيهما أنه ليس فى أفكاره ما يدان لأجله، وإنما جاءت الإدانة حسداً من عند خصومه عليه وكراهية له، لكن جيروم عاد بعد تصاعد الهجمات ضد أوريجن وآرائه خاصة من جانب عدد من الرهبان فى صحراوات مصر وخارجها، ووقوف عدد من رجال الاكليروس مؤيدين لهؤلاء، بحيث أمسى اعتناق الأوريجنية أو الإعجاب بصاحبها

(1) HIER. Vir- ill. 54.
(2) HIER. Ep. XXXIII.

تهمة يحرص كثيرون على نفيها عن أنفسهم، نقول عاد جيروم ليبين أنه لم يكن في يوم من الأيام مقتنعاً أو معتنقاً لآراء أوريجن السكندرى، وزادت حرارة دفاعه عن إلصاق الأوريجنية به بعد أن نشر روفينوس ترجمة كتاب "المبادئ"، وصدرها بالمقدمة التي ألمح فيها إلى أن جيروم كان من أشد المتحمسين لرجل اللاهوت السكندرى، ومن ثم يمكن القول مع "فرمانتل" (١) - Fremantle، أن جيروم كان في المرحلة الأولى من عمره وحتى وقت متأخر كان من أشد المعجبين لأوريجن والمتحمسين لآرائه، غير أنه في سنوات عمره الأخيرة بات من أشد المتحمسين لإدانته.

ومن رسالة بعث بها جيروم إلى أحد أصدقائه ويدعى "فنكنتيوس" Vencentius نقف على مدى التقدير الذي كان يحمله جيروم لأوريجن، والمكانة التي كان يضعه فيها قبل أن ينقلب عليه هذا الانقلاب، يقول: "إنه لأمر جلل ما تطلبه مني صديقي العزيز، وهو أن أنقل أوريجن إلى اللاتينية، وأن أتلو على مسامع الرومان رجلاً لا نستطيع أن نردد فيه إلا ما قاله عنه "ديديموس" البصير [يعني الضرير] من أنه وحده المعلم الثاني للكنيسة بعد الرسل" (٢).

ومن الواضح أن هذا الانقلاب في موقف جيروم تجاه أوريجن لم يأت دفعة واحدة، ولكنه مر بمرحلة انتقال تمثلت فيما أعلنه جيروم من أنه يقدر في الرجل بعض جوانبه الفكرية وينكر عليه أخرى؛ ففي رسالة بعث بها إلى صديق له في روما ويدعى "ترانكويلينوس" Tramquilinus عام ٣٩٧، رداً على رسالة تلقاها منه تخبره أن واحداً من رجال الأكليروس يسمى "أوقيانوس" Oceanus قد دخل في جدل مع آخرين حول الأوريجنية، ويناشده فيها بأن يبعث إليه ما يمكن أن يقرأه من بين كتابات اللاهوتي السكندرى، وما يمكن اعتباره هرطقة! وقد رحب جيروم بذلك تماماً وأثنى على الرجل، وقال في رسالته إليه ما نصه: "في رأيي أن نقرأ جيروم أحياناً من أجل سعة ثقافته وغزارة علمه، شأن ترتوليانوس Tertulianus و"نوفاتوس" Novatus و"أرنوبيوس" Arnobius و"أبولليناريوس" Apollinarius وغيرهم من كتاب الكنيسة اليونان واللاتين، ونختار من كتاباتهم ما هو ثمين

(1) Prolegomena to the principal works of st. – jerome, NPNF, Voi. VI, p. 21.
(2) HIER. ep. ad Vencentium, (in RVFIN. Apologia. Il, 13.)

ونتجنب الغث عملا بقول بولس الرسول: "امتحنوا كل شيء، تمسكوا بالحسن، امتنعوا عن كل شبه شر [رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي ٥/٢١]، ولا يجب أن تمنعنا أخطاؤه التي وقع فيها من أن نفيد من تعليقاته النافعة التي فسر بها آي الكتاب المقدس" (١). وقد تكرر هذا المعنى في عدد آخر من رسائلة مثلما جاء أيضاً فيما كتبه إلى "باماخيوس" Pamachius و"أوقيانوس" (٢) حيث يقول "يلومني الناس متهمين إياي بأنني أثنيت أحياناً على أوريجن وامتدحته، وإذا لم تخنى الذاكرة فإنى لم أفعل ذلك سوى مرتين اثنتين، كانت إحداهما في التقديم القصير الذي كتبته لعظاته حول "نشيد الإنشاد"، والأخرى في المقدمة التي وضعتها لكتابي عن "الأسماء العبرية". وإني لأتساءل "هل جاء ذكر للعقائد المسيحية خلال التقديم أو المقدمة؟ هل فيها شيء حول الآب والابن والروح القدس؟ هل تحدثت في أي منهما عن البعث أو التجسد؟ لقد امتدحت فقط بساطة تعليقاته وشروحه ولم أعرّج مطلقاً على الإيمان أو مسائل العقيدة. لقد كانت الأخلاق فقط ــ وليس الإيمان ــ محور حديثي .. لقد امتدحت فقط الشارح وليس اللاهوتي، العبقري وليس المؤمن، الفيلسوف وليس الرسول".

ويلتقط المؤرخ الغالي سولبيكيوس سفروس هذا الخيط ليدفع عن جيروم تهمة "الأوريجنية" بالدفوع نفسها، ويؤكد أنه فزع كثيراً عندما شاع أن جيروم، ذلك الرجل صاحب الإيمان الحق ــ على حد قوله ــ كان واحداً من أتباع أوريجن في أول الأمر، ولكن المؤكد الآن أنه قد أدان جميع كتاباته (٣).

ومع تصاعد حدة الجدال حول "الأوريجنية" راح كل فريق يقدم حججه وأسانيده ويفند آراء الخصوم، ودبج قطباً النزاع آنذاك وهما روفينوس وجيروم، صديقاً الأمس وعدوا اليوم، دفاعين يبرهن كل منهما فيما يخصه صحة موقفه وصدق دعواه، وتباينت كتابات كل منهما وتنوعت بين مناقشات عقيدية أحياناً حول آراء أوريجن وأفكاره، ومسائل شخصية بحته أحايين أخرى.

---

(1) HIER. ep. ad Tranquilinum, ep. LXII, 2
(2) HIER. ep. LXXXIV, 2
(٣) SVLP. SEV. Dialogues, I, 6 وقد ذكر مؤرخنا هذا القول على لسان الراهب "بوستوميانوس" الذي جئنا على ذكره من قبل.

وعلى صفحات طوال سطر روفينوس دفاعه عن آرائه ومتابعته لأوريجن السكندرى فى أفكاره التى كان على إيمان يقينى لا يتزعزع بقوامها وصدقها، وأبدى روفينوس أسفه الشديد لاتهامه بالهرطقة بسبب موقفه من رجل اللاهوت السكندرى[1]، ونفى عن نفسه بشدة هذا الاتهام [2] وعرض لعقيدة أوريجن من خلال كتابه عن "المبادئ" وذكر دواعى قيامه بترجمة هذا العمل إلى اللاتينية [3] واستند فى دفاعه إلى ما كتبه من قبل بامفيليوس القيسارى أستاذ يوسيبيوس، بل وضمن دفاعه دفاع بامفيليوس [4] وفسر ما يعنيه أوريجن من القول بأن "الابن لا يرى الآب" [5]، وفرق بين الرؤية والمعرفة [6]، وأوضح أنه لم يفعل أكثر مما فعله جيروم نفسه فى ترجمة أعمال أوريجن إلى اللاتينية وأن أسلوبه لا يختلف كثيراً عما كتبه صاحبه [7] وذكر أن جيروم لم يغير فى حقيقة الأمر فكره تجاه أوريجن ولكنه يتظاهر بذلك فقط [8] وأن استخدامه لكلمة "آخرين" يقولون لا تعنى إلا جيروم نفسه دون غيره [9] ثم يرفع عقيرته مخاطباً صديقه اللدود متعجباً: "إنك تذهب إلى القول إن أوريجن نفسه قد عدل عن بعض أفكاره هذه، وبعث فى هذا الصدد برسالة إلى "فابيانوس" Fabianus أسقف روما آنذاك، فإذا جاز لنا أن نصدق ذلك فعلاً، فكيف تسنى لك بعد هذا الذى أقدم عليه الرجل، أن تعود بعد مائة وخمسين عاماً من موته، لتجره إلى ساحة القضاء بقصد الإدانة ؟! بل كيف يمكن أن تُقبل منك توبة بينما ترفض أنت أن تعفو عمن قدم من قبل ندامة ؟! [10].

ويخصص روفينوس الكتاب الثانى من دفاعه للهجوم المباشر على جيروم، ويتهمه صراحة بأنه لم يكتف فقط بالسماح باتهام أوريجن باتهامات باطلة ومزيفة، بل هو الذى دبر هذا كله [11] ويقول إنه بينما وعد فى حلمه الذى أذاعه ضد

---

(1) RVFIN. Apologia, I, 2
(2) Ibid. 4.
(3) Ibid. 11.
(4) Ibid. 12 –13.
(5) Ibid. 17.
(6) Ibid. 18.
(7) Ibid. 21.
(8) Ibid. 23.
(9) Ibid. 26, 29.
(10) Ibid. 44.
(11) RVFIN. Apologia, II, 4.

"الشيشيرونية" (١) أنه لن يقرأ أو يمتلك أى كتب تصطبغ بالوثنية (٢) إلا أننا نرى أعماله كلها من بعد وقد ملئت اقتباسات من هذه الكتب (٣) وخاصة فى حديثه عن "الترجمة النموذجية" الذى يعتمد أساساً على أفكار شيشرون وهوارس (٤)، ولا يخجل من اعترافه علانية بالفيلسوف الأفلاطونى "بورفيرى" (٥). ويضيف روفينوس قائلاً إن جيروم كان أثناء وجوده فى بيت لحم يمتلك مجموعة من كتب المفكرين والفلاسفة الوثنيين، ويقوم بتعليمها للناشئة ويؤكد أنه اطلع عليها بنفسه عندما قدم جيروم لزيارته فى أورشليم وحمل بعضاً منها معه (٦)، ثم يذكر ما قاله جيروم فى مدح أوريجن فى معرض رسالته إلى صديقه "فنكنتيوس"، وهى الرسالة التى جئنا على ذكر بعض ما تضمنته خاصاً بهذا الأمر منذ قليل. ويختتم روفينوس دفاعه بقوله إن جيروم بإدانته لشخصى إنما يدين نفسه وذلك لأنه يتبنى العديد من أفكار أوريجن، بل ويذهب بها إلى أبعد مما يعنيه أوريجن نفسه (٧) ويتساءل لماذا إذن تدان ترجمتى لكتابات أوريجن ولا تدان ترجمات جيروم؟ (٨) بل إن الواجب يقتضى أن يقوم المجمع الذى يعقد لإدانته أوريجن السكندرى والكتب التى تتناول آراءه ومؤلفيها بإدانة جيروم هو الآخر وأعماله (٩).

مضى على صدور دفاع روفينوس هذا قرابة عامين، استجمع فيهما جيروم قوى فكره لينشر فى عام ٤٠٢ على صفحات أكثر طولا وأشد حدة رده على كل ما تضمنه دفاع روفينوس هذا، وبدا واضحاً منذ اللحظة الأولى شدة الهجوم الذى أعلنه جيروم لمواجهة صديق الأمس خصيم اليوم. فهو يبدى تعجبه من مهاجمة روفينوس "أخلص الأصدقاء" له على هذه الصفحات (١٠)، وإذا كان هناك كثيرون قد ترجموا لأوريجن فلماذا يخص جيروم بهجومه (١١) ويذكر أن الدفاع الذى ينسب

---

(١) راجع الفصل الأول.

(2) RVFIN. apologia, II, 6.
(3) Ibid. 7.
(4) Ibid. 8.
(5) Ibid. 9.
(6) Ibid. 8 B.
(7) Ibid. 28.
(8) Ibid. 45 – 46.
(9) Ibid. 47.
(10) HIER, apologia, I, 1
(11) Ibid. 2

إلى "بامفيليوس" والذى وُضع دفاعاً عن اللاهوتى السكندرى، ليس بقلم بامفيليوس بل تلميذه يوسيبيوس القيسارى [1] ويأخذ على روفينوس إصراره على الدفاع عن أوريجن وآرائه فى الوقت الذى أدانه فيه الأسقف السكندرى "ثيوفيلوس" والأسقف الرومانى" أنسطاسيوس" [2] ويردد من جديد قوله الذى جاء فى رسائله العديدة، من أن امتداحه لأوريجن لا يمتد لأبعد من كونه كاتباً ولكنه يدينه كلاهوتى بالهرطقة[3] ومن ثم فيلس هناك أى وجه للغرابة فى أنه أثنى عليه قبل أن يطلع على كتابه عن "المبادئ" [4] ويرد على اتهام روفينوس له بامتلاك وقراءة كتب الوثنية بأن ذلك كان فيما مضى من أيام الشباب. [5]. ويرد على روفينوس ما يذيعه عن تعرضه للاضطهاد فى سبيل العقيدة، ويقـول جيـروم إن أحداً لم يسمع من قبل عن سجن أو نفى روفينوس من أجل الإيمان [6].

وتزداد حدة الدفاع لتتحول إلى هجوم مباشر وعنيف ضد الصديق القديم ليعلن جيروم أن اعترافاته بالإيمان ليست كافية لأن أحدا لم يسأله البتة عن عقيدته الخاصة بـــ "الثالوث"، بل عن عقيدة أوريجن وأفكاره فى البعث، وماهية الروح، وإمكانية خلاص الشيطان، وفيما يتعلق بالأولى والأخيرة فإنه يبدو مشوش الفكر، أما عن الروح فإنه يظهر جهلاً فاضحاً [7] وهذا يعد من أكبر الكبائر لأنه ليس من المقبول أن يكون امرؤ له قدر روفينوس جاهلاً بما يعلمه إكليروس الكنيسة كلها[8]، ويقول إنه ليست هناك مشكلة فى ترجمة روفينوس لكتاب أوريجن "المبادئ" إلى اللاتينية، ولا أحد يلومه على ذلك، لكن الذى يؤخذ عليه أنه سمح لنفسه دون وجه حق أن يتصرف بالتعديل أو التغيير خلال الترجمة [9]. ثم يتعرض جيروم لأفكار أوريجن عن الابن ويذكر أنها تضمنت آراء هرطقية بحتة تتضح فى اعتقاده وقوله بأن "المسيح مخلوق" وأن "الروح القدس تابع"، وهذا مخالف تماماً لإيمان الكنيسة،

---

(1) Ibid. 9
(2) Ibid. 10.
(3) Ibid. 11.
(4) Ibid. 14
(5) Ibid. 30.
(6) HIER. apologia, II, 3.
(7) Ibid. 5 – 8.
(8) Ibid. 10.
(9) Ibid. 11.

ولا يؤثر أنه قد رجع عن أفكاره هذه لأن الرجل ليس من الغباء ــ على حد قول جيروم ــ ليفعل ذلك (١).

ويتساءل جيروم موجها حديثه لصديقه اللدود .. لماذا لا نختلف كأصدقاء ونترفع عن الصغائر؟! (٢)، ولماذا لا نضع أيدينا سوياً لندين أوريجن ما دام يستحق الإدانة ونضع حدا لهذا الخلاف والنزاع؟! (٣) ما دام الجميع قد أدانه وعلى رأسهم أسقفه ثيوفيلوس، وأكد هذه الإدانة الإمبراطوران أركاديوس وهونوريوس (٤)، ويسخر من روفينوس رداً عليه بأنه إذا كان البابا سيريكيوس Siricius الذى برأه قد مات فإن البابا أنسطاسيوس Anastasius الذى أدانه ما زال حيا! (٥) وإذا كان إبيفانيوس منحه قبلة السلام إلا أنه أعلن من بعد عدم ثقته فيه (٦) ويختتم دفاعه بقوله لروفينوس: "إن دفاعك عن أوريجن لن يبرئ ساحته بل يدخلك معه إلى قفص الاتهام، وإن تهديدك بتحطيمى لن ينال منى، ولن يكلفنى حتى عناء الرد، فالأمور الشخصية يجب ألا تختلط بأمور العقيدة (٧) .

كان الخلاف بين الصديقين القديمين على هذا النحو الذى رأينا باباً اتسعت من جراء فتحه على مصراعيه دائرة الجدال والصراع حول "الأوريجنية"، خاصة بعد أن راح كل من الرجلين يكتب إلى أصدقائه ومعارفه من رجال الاكليروس والرهبان والمفكرين فى مختلف أنحاء الإمبراطورية، للوقوف فى صف هذا الجانب أو ذاك، أو حتى يراسل كل منهما معارضيه وخصومه محاولا تبرئة ساحته وتوضيح أفكاره؛ من ذلك مثلاً أن جيروم بعث إلى أحد رجال الاكليروس فى كنيسة روما يدعى "فيجيلانتيوس" Vigilantius (٨) رسالة فتح فيها النار عليه دون هوادة، لأن الأخير بعد عودته من فلسطين إلى روما اتهم جيروم بالأوريجنية، وكان جيروم قد استقبل الرجل عند قدومه إلى بيت لحم وعرض عليه خلاصة الأفكار التى طرحها أوريجن، مما أوحى إلى الكاهن الرومانى أن جيروم قد تابع

---

(1) Ibid. 12 – 13.
(2) HIER. apologia, III, 2
(3) Ibid. 9.
(4) Ibid. 16 - 18.
(5) Ibid. 21.
(6) Ibid. 23.
(7) Ibid. 37, 41- 42.
(8) HIER. ep. LXI.

أوريجن، وقد خاطبه جيروم فى رسالته هذه بقوله: "إذا كنت لم تع بأذنيك ما قلته لك شخصياً، فلعلك تستطيع أن تفهم شيئاً من خلال رسالتى هذه، وقد أعلن جيروم فى هذه الرسالة اتهامه صراحة لأوريجن بالهرطقة لدفع التهمة عن نفسه!.

وقد حاول أصدقاء جيروم فى روما وعلى رأسهم "باماخيوس" عضو السناتو، والأرملة النبيلة مارسيلا، الحصول من البابا "سيريكيوس" فى عام ٣٩٨، أى قبل وفاته بعام واحد، على قرار بإدانة روفينوس، لكنهم فشلوا فى ذلك ــ كما علمنا منذ قليل، فلما خلفه أنسطاسيوس جددوا المحاولة ثانية ــ فاستدعاه البابا إلى روما من أكويليا ليدفع عن نفسه الاتهامات التى أثارها أصدقاء جيروم، وقد فعل روفينوس ذلك وقدم وثيقة دفاعه هذه مبيناً فيها حقيقة إيمانه ومعتقده فى الثالوث (١) وقال هل من العدل أن يوجه إليه اللوم لأنه قام بنقل ماكتبه أوريجن باليونانية إلى اللسان اللاتينى؟ ولماذا هو بالذات إذا كان هناك كثيرون غيره فعلوا ذلك؟ وهو هنا يشير صراحة إلى جيروم، وإذا كان لابد من إدانة أحد من جراء فعل ذلك، فلتكن الإدانة لمن اتخذ أول خطوة فى هذا السبيل (٢). وليس هناك ما يشير صراحة إلى محاكمة قام بها البابا لروفينوس أو حتى إلى حكم صدره ضده، لأن أسقفية روما لم يكن لها آنذاك فى أوليات القرن الخامس ما كان لها من بعد فى العصور الوسطى الرئيسية ما بين القرون من الحادى عشر إلى الرابع عشر، ولكنا نقف على وجهة نظر البابا فى هذه القضية من الرسالة التى بعث بها الأسقف الرومانى أنسطاسيوس إلى يوحنا أسقف أورشليم، أشد المعجبين بأوريجن وآرائه، والذى كان البابا يحاول استمالته للتخفيف من حدة انحيازه إلى الأوريجنية، أما فيما يتعلق بروفينوس فقد انتهى الأمر بأن تركه البابا لضميره ولم يذهب إلى أبعد من ذلك !

يقول البابا أنسطاسيوس فى رسالته هذه إلى يوحنا الأورشليمى، "... أما عن أوريجن، ذلك الذى تُرجمت كتاباته إلى لغتنا [اللاتينية] فصدقنى لم أسمع به من قبل أبداً، بل ولا أسعى حالياً حتى لمعرفة من كان!! ولا ما يمكن أن يكون عليه فكره!! غير أن ما تركه علىّ ذلك الأمر [يعنى إثارة المشكلة الأوريجنية] يدفعنى لأن أبدى سرورى للحديث معك ولو لبرهة. فالانطباع الذى خرجت به والذى أصبح واضحاً

(1) RVFIN. Apologia ad Anastasiun, 2 – 6.
(2) Ibid, 7.

من خلال قراءة بعض فقرات من كتابات أوريجن من جانب بعض مثقفى مدينتنا (روما)، والضباب الذى غلفهم من جراء ذلك وجعلهم يتخبطون، ترك أثراً بالغ السوء على إيماننا الذى أقره الرسل وصدقته تقاليد الآباء، هذا كله سوف يهدد وحدة كنيستنا ويقودنا إلى أن نتمزق شر ممزق [١] ".

وحديث أنسطاسيوس على هذا النحو يكشف بجلاء عما كان يعيش فيه الغرب اللاتينى من افتقار إلى فهم أو حتى محاولة معرفة الأمور اللاهوتية التى يجرى الجدل من حولها فى الشرق الرومانى، وكان هذا أمراً طبيعياً يتفق وحقيقة خلو الغرب من المدارس الفكرية الفلسفية اليونانية، والتيارات الشرقية الصوفية، وأسرار العبادات القديمة الباقية من حضارات تلك المنطقة، وهذا الامتزاج الهائل بين كل هذه الثقافات والعقيدة المسيحية، والذى أفرخ فى النهاية تياراً فكرياً متميزاً تمثل فى "المسيحية المفلسفة"، وكان حتما مقضياً والحالة هذه أن ينأى الغرب اللاتينى بنفسه عن معترك هذا الجدل الذى أضحى السمة الأساسية للنصف الشرقى من الإمبراطورية، أو ما اصطلح على تسميته بالإمبراطورية البيزنطية فيما بعد، حتى أمست هذه المناقشات الجدلية علماً عليه وصارت مثلاً، نعنى مصطلح "المناقشات البيزنطية".

ويؤكد هذا المعنى ما تضمنته الرسالة التى نحن بصددها حين يستمر البابا فى حديثه قائلاً: "... بالله عليك خبرنى ما معنى أو جدوى ترجمة أعماله [يعنى أوريجن] إلى اللاتينية؟! [تأمل !!]. إذا كان المترجم يقصد بترجمته كشف الأخطاء التى وقع فيها المؤلف، وتبيان خبث مقصده للعالم أجمع، فأهلا ومرحباً، أما إذا كان يضمر بترجمته هذه نية إقرار تلك الأفكار، ونشرها بين الناس، بحيث لا يخدم هذا الصرح الذى يشيده إلا هوىً فى نفسه، وذلك بتزييف إيمان الكنيسة الكاثوليكية .. فهذا ما تأباه ضمائرنا ولا نرضاه" [٢].

وليس هناك أبلغ فى الدلالة على مدى الضحالة الفكرية التى يعانى منها الغرب اللاتينى، بل والبابا نفسه، من هذه العبارات التى جرى بها مداد قلمه، فهو

(1) ANASTASIUS, pope, ep. ad Ioannem, 3.
(2) Ibid. 4.

لا يعرف من هو أوريجن الذى تتناول فكره الأروقة الخاصة من خاصة المثقفين هناك، ويعلن صراحة أنه لا يعنيه فى شيء أن يعرف من هو هذا الـــ "أوريجن" ولا ما هى آراؤه رغم أنها تخص عمله الرئيسى باعتباره رأس الكنيسة الرومانية، ولم يكلف نفسه عناء "القراءة" ناهيك عن "الدراسة" لبعض ما كتبه أوريجن، بل اعتمد على قراءة بعض مثقفى مدينته الذين أرتج عليهم فهم شيء مما كتبه اللاهوتى السكندرى، وراحوا من جراء ذلك "يتخبطون"، على حد قوله، ثم تبلغ المأساة قمتها حين يتساءل عن جدوى ترجمة هذه الأعمال ومدى قيمتها، وكأن المسألة لا تعنيه البتة فى شيء، وكأنها بعيدة كل البعد عن جوهر الإيمان المسيحى !!.

لهذا كله لم يكن غريباً أن يختتم البابا رسالته بقوله: ".... وفوق هذا وذاك فإننى لا يمكن أن أمر مرور الكرام على واقعة أدخلت السرور على قلبى، أعنى بذلك المرسوم الذى أصدره إمبراطورانا [يعنى أركاديوس إمبراطور النصف الشرقى، وهونوريوس عاهل النصف الغربى]، يحذران فيه كل مؤمن يعمل فى خدمة الله من قراءة أوريجن، ويعلنان أن كل من ضل وغوى من جراء قراءته فقد تمت إدانته بمقتضى المرسوم الإمبراطورى" (١) . ولم يكن غريباً أيضاً أن يصدر البابا أنسطاسيوس قراراً بإدانة أوريجن السكندرى ضمن موجة العداء الكنسى والإمبراطورى تجاه اللاهوتى السكندرى، وليس عن فهم لآراء هذا الرجل ودراسة متأنية لأفكاره، ومن ثم نراه يفصح مرة أخرى عن عدم معرفة أى شيء مما قاله أوريجن، ويعلن فى رسالة بعث بها إلى "سيمبليكانوس" Simplicianus أسقف ميلانو (٢) بناء على رغبة الأسقف السكندرى ثيوفيلوس Theophilus يخبره فيها أنه بدوره ــ مثل ثيوفيلوس ــ يدين أوريجن لأنه وقف على هرطقته مما أخبره به يوسيبيوس أسقف كريمونا Cremona. وهذا فى حد ذاته اعتراف جديد وصريح من البابا بضحالة معرفة الغرب أو فهم رجال الدين فيه للمسائل اللاهوتية التى دار حولها الجدل طويلاً طويلاً فى النصف الشرقى من الإمبراطورية.

وقد شارك "إبيفانيوس" أسقف سلاميس Salamis فى قبرص، فى هذه الحملة الشرسة ضد لاهوتى الاسكندرية، ويعد واحداً من أشد المخالفين لآرائه

(1) Ibid. 5.
(2) ANAST. ep. ad Simplicianum (HIER. ep. XCV).

والمحرضين على إدانته بل وإدانة كل من يتبع آراءه؛ ذلك أن إبيفانيوس كان يؤمن إيمانا يقينيا أن أوريجن السكندرى هو الأب الروحى والفكرى لكل هرطقة ظهرت فى المسيحية، وأنه المؤسس الحقيقى للآريوسية Arianism [1]، ومن ثم جعل هدف حياته تحطيم كل من يعتنقون الأوريجنية أو يروجون لها. ولعل الفترة التى قضاها فى شبابه بين الرهبان المصريين، وحياة الرهبانية التى عاشها فى فلسطين، وصداقته للراهب الغزاوى هيلاريون، قد تركت بصماتها واضحة على قسمات فكره الذى يعادى تماماً كل ما يمت للثقافة اليونانية والاتجاهات والأفكار الفلسفية.

ولما كان أبيفانيوس يعلم أن يوحنا أسقف أورشليم أوريجنى الفكر والقالب، فقد صب عليه جام غضبه، وراح يؤلب ضده الرهبان فى فلسطين ويدفعهم لنبذ رسامته والخروج عن طاعته، ولم يلبث أن بعث إليه برسالة يتهمه فيها صراحة بالأوريجنية ويقول مخاطباً إياه: "ألم يقل أوريجن إن الابن لا يمكن أن يرى الآب، والروح القدس لا يمكن أن يعاين الابن" [ولقد أشرنا من قبل إلى رد الأوريجنيين على ذلك بأن هناك فرقاً بين المعرفة والرؤية أو المعاينة، وأن الخصوم غير قادرين على التفرقة بين المعنيين]. ويضيف إبيفانيوس "إن كلمات أوريجن هذه ما هى إلا كلمات عدو لله كاره إياه ومحتقر له ولقديسيه" [٢].

غير أن النزاع حول الأوريجنية أخذ بعدا جديداً عندما تحول أسقف الاسكندرية ثيوفيلوس Theophilus من الضد إلى الضد تماماً، فقد كان واحداً من أشد المعجبين بأوريجن السكندرى المؤمنين بآرائه وأفكاره، ثم انقلب على عقبيه كلية ليقف فى خندق واحد مع الذين يتهمونه بالهرطقة ويقيمون ضده الدنيا ولا يقعدونها!! وهكذا يكون ثيوفيلوس قد سلك السبيل نفسه الذى سلكه جيروم من قبل وخطا خطوه، وذلك أمر يضع أمام الباحث علامات استفهام كبيرة ومتعددة.

فعلى امتداد أربعة عشر عاما ما بين سنة ٣٨٥ م وهى السنة التى تمت فيها رسامة ثيوفيلوس أسقفا لكنيسة الإسكندرية، وسنة ٣٩٩م والرجل تابع أمين

---

(١) New Schaff – Herzog encycl. Vol. IV, pp. 154 – 155. وانظـر أيضاً الفصل التالى، وعن حياة إبيفانيوس وجوانب شخصيته، راجع، أحمد عثمان، تاريخ قبرص ١٢٢ – ١٢٤.

(2) EPIPHANIUS, ep. ad Ioannem (HIER. ep. LI, 4 , 6.)

للاهوتى السكندرى أوريجن، وكان آخر ما قاله فى هذا السبيل فى رسالته الفصحية لهذا العام (٣٩٩م) "إن الله روح لا يدركه الفهم وليس مجرد إنسان عظيم الشان"[١]، وهاجم بشدة تلك الآراء الخاصة بمسألة التجسد والتى كانت قد لقيت انتشاراً كبيراً بين عدد ليس بالقليل من الرهبان المصريين الذين ينسبون الجسد والشكل الإنسانى إلى الله، ما دام الإنسان قد صنع على صورة الله، وراح ثيوفيلوس يؤكد فى نظام أوريجنى أن الله، والله وحده، يجب تنزيهه عن المادة [٢] وفى هذا السبيل وضع مؤلفاً عنوانه "ضد المجسدين" Cantra Anthropomorphitos حمل فيه حملة عنيفة ضد الهراطقة الذين يضفون على الله صفة بشريه وصفات تعددية، مفندا من خلال مناقشات مستفيضة حججهم فى هذا الذين يذهبون إليه، مبيناً أن الله ليس كمثله شىء ولا يطرأ عليه تغيير أو تحويل، وهو وحده دون غيره سرمدى [٣]، ويخبرنا "سقراط" Socrates المؤرخ الكنسى فى القرن الخامس، إنه على الرغم مما لحق بسيرة ثيوفيلوس إلا أنه كان دائم القراءة لكتابات أوريجن، حريصاً على الوقوف على كل ما بها من أفكار لاهوتية، على الرغم من علمه بإدانتها، وكان إذا سئل عن ذلك أجاب، "كتب أوريجن كالمروج الخضراء والأزهار اليانعة، فيها من كل نوع قطوف، فإذا وجدت من بينها شيئاً جميلاً سارعت إلى اقتطافه، فإذا ما ظهر لى بها شىء يشوك تجنبته حتى أتبين حقيقة أمره" [٤].

ويؤكد هذا الاتجاه لدى ثيوفيلوس أن يوحنا الأورشليمى كتب إليه يستنجد به ضد الهجوم الذى تعرض له من جانب كل من إبيفانيوس السلاميسى وجيروم عندما احتدم الخلاف حول الأوريجينية، ولم يتردد ثيوفيلوس فى الوقوف إلى جانب قرين فكره، فبعث إليه بواحد من أشد المقربين إليه وخاصة المتفقهين فى اللاهوت الأوريجنى هو "ايزيدور" [٥] وقد استخدم جيروم هذه الحادثة فى التشهير بيوحنا الأورشليمى وإثارة كنيستى القسطنطينية وأنطاكية ضده، بعد أن وقف على نص رسالة يوحنا إلى ثيوفيلوس، وراح ينفخ فى كير العداء ضد أسقف أورشليم، منددا

---

(١) بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٣٢٢.

(2) New Schaff – Herzog encycl. Vols VIII p. 274, XI p. 405.

(3) GENNADIVS, de. Viris illustribus, 34.

(4) SOCR. hist. eccl. VI, 17.

(5) HIER. ep. ad Pamachium C. Ioannem, 37.

بما جاء فى مقدمة رسالته وديباجتها، خاصة ما خلعه على الأسقف السكندرى من صفات وألقاب [١].

غير أن ثيوفيلوس انقلب فجأة على نفسه؛ ذلك أن ما جاء على لسانه فى رسالته الفصحية عام ٣٩٩م أثار عليه جماعات الرهبان المصريين فى منطقة وادى النطرون وحواليها، ولما كان معظم هؤلاء لم يؤت حظاً من الثقافة ولا علاقة لهم من قريب أو بعيد بالتيارات الفكرية السائدة فى مصر وخارجها آنذاك، ولايزيد إلمامهم بها عن القدر الذى كان عليه الغرب اللاتينى وأسقف روما آنذاك، فقد هالهم ما حسبوه عودة للدعوة الآريوسية التى كان يمقتها الرهبان شديد المقت، ولما كانت هذه وليدة اللاهوت الأوريجنى فقد عدوا ثيوفيلوس أوريجنيا، وهرعوا إلى الإسكندرية وأحاطوا بالمقر البابوى، وتحولت الأمور فى المدينة إلى حالة من الهياج هدد معه الرهبان ثيوفيلوس إذا لم يرجع عن أقواله، وأفلح فى تهدئتهم بصورة مؤقتة، غير أنهم أصروا على أن يعلن الأسقف إدانته لكل ما قال به أوريجن، فأجابهم إلى ما طلبوا وأضاف أنه يستهجن أعمال أوريجن ويعتبر أولئك الذين يتمسكون بها ممن يجب أن يحل بهم العذاب [٢] .

ولكن .. أليس يبدو غريباً هذا الذى فعله ثيوفيلوس.؟! فمؤلفاته ورسائله الفصحية وأحاديثه تدخله فى زمرة الأوريجنيين، فكيف به الآن يعلن استهجانه ورفضه لأعمال أوريجن وآرائه؟! هل كان ذلك مجرد مناورة منه لتجنب غضب الرهبان وتحاشى إثارتهم ضده؟ ربما، وليس هذا مستبعداً إذا علمنا تلك القوة الكبيرة التى كان عليها الرهبان المصريون، والدور البارز الذى قاموا به فى

---

(١) كتب يوحنا الأورشليمى إلى ثيوفيلوس السكندرى يقول: "أنت وايم الحق رجل الله، تزدان ببركة رسولية، على عاتقك تقع مسئولية رعاية الكنائس كلها، خاصة كنيسة أورشليم، رغم العبء الكبير الذى تتحمله فى رضى تام، أعنى رعاية كنيسة الله التي تحظى برعايتك، كنيسة الإسكندرية" وهنا فتح جيروم النار على يوحنا، واعتبر هذه الديباجة تملقاً ونفاقاً فى وقاحة ظاهرة ــ حسب نص عباراته ــ وقال إن يوحنا يريد بذلك أن يوكل السلطة كلها إلى رجل واحد دون بقية الأساقفة، علماً بأن هذا لم يدر بخلد يوحنا على الإطلاق، ويتساءل .. ما علاقة كنائس فلسطين بكنيسة الإسكندرية؟ ويقول، إن القوانين الكنسية لمجمع نيقية تعطي لكنيسة قيسارية الإشراف على كنائس فلسطين، ولأنطاكية السيادة على كنائس الشرق، دون مصر طبعاً، وجيروم بهذا يقيم الدنيا ويقعدها ضد يوحنا الأورشليمى، انظر HIER. ep. ad Pamavhium, 37 .

(2) SOCR. Hist. eccl. VI, 7.

مساندة أساقفة الإسكندرية منذ عهد أثناسيوس فصاعدا ضد السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية، والإدارة المحلية في الإسكندرية، وجموع الوثنيين، والفرق الخارجة التي تنعتها الكنيسة بالهرطقة، وقد خبر ثيوفيلوس ذلك بنفسه منذ أعوام قلائل جداً عندما وقف الرهبان بكل قواهم إلى جواره في القضاء على آخر معاقل الوثنية في الإسكندرية، نعني السرابيوم، وتدميره بأيديهم. فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن منطقة وادي النطرون تشكل الظهير الجغرافي والامتداد الطبيعي للإسكندرية، والملاذ الأمين للأسقف السكندري إذا ما دهمه جنود الإمبراطورية ــ كما حدث من قبل مراراً ــ أدركنا على الفور مدى الأهمية التي يعلقها أساقفة الإسكندرية على رهبان هذه المنطقة، ومدى الخطورة التي يستشعرها ثيوفيلوس إذا ما غضبوا عليه.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن بإلحاح .. هل انقلب ثيوفيلوس فعلا فجأة من الضد إلى الضد بمجرد لقاء الرهبان به وتوعدهم إياه ؟

يخبرنا المؤرخ الكنسي سقراط، والذي كان معاصراً لهذه الأحداث، أن ثيوفيلوس كان يؤمن إيمانا كاملاً بأنه ليس هناك وجود مادي لله، أو بتعبير آخر، كان مقتنعاً في داخله اقتناعاً تاماً بطبيعة واحدة لله، منكراً ما يذهب إليه القائلون بطبيعة بشرية، وإن اضطر كارهاً أن ينكر ذلك كله صراحة، ويعلن أنه لا علاقة له البتة بهذه الأفكار [(١)] ونقف من جيروم على ما يدعم هذا الرأي؛ فقد علم جيروم بما جرى في الإسكندرية، وما كان بين ثيوفيلوس والرهبان، فأراد أن يغتنم هذه الفرصة ليضم الأسقف السكندري جماعة الخصوم المناهضة لأوريجن وآرائه، وكان هذا يعد ــ إذا ما أفلح فيه ــ كسباً كبيراً يرجح كفة المعارضين للأوريجنية، بما يمثله الأسقف السكندري بمكانة كنيسته من وزن بين الكنائس المختلفة في عالم المسيحية، ولذا لم يتوان لحظة واحدة عن اهتبال هذه الفرصة التي سنحت له، فكتب إلى ثيوفيلوس عدداً من الرسائل حول هذا الأمر، غير أن الأسقف السكندري لم يجبه في حينه إلى ما هدف إليه، ومن ثم يقول جيروم في واحدة من هذه الرسائل: إنه لم يتلق رداً على ما كتبه مراراً، ويعلل ذلك بأنه ربما يعود للحرج الذي يشعر به ثيوفيلوس من جراء هذه القضية، وما تسببه له من عناء [(٢)].

---

(1) Ibid. 10.
(2) HIER. ep. ad Theophilium, ep. LXIII, 3.

وحوالى ذلك الوقت (ديسمبر ٣٩٧ أو فبراير ٣٩٨) تمت رسامة "يوحنا ذهبى الفم" Ioannes Chrysostomus أسقفاً للقسطنطينية خلفا لـ "نكتاريوس" Nectarius ، ولما كان الأسقف الجديد رجلاً يعرف قدر نفسه وثقافته ومكانة كنيسته، وما خصها به المجمع المسكونى الثانى (القسطنطينية ٣٨١) فى قانونه الثالث [١] من تقدمة على كنيستى الإسكندرية وأنطاكية، ولما كان يوحنا ذهبى الفم رجلاً شديد الاعتزاز بنفسه رغم شديد تواضعه أيضاً، أدرك ثيوفيلوس أن النفوذ المصرى فى القسطنطينية والذى يستند إلى البحارة المصريين هناك وجماعة الرهبان أيضاً سوف يتقلص بإزاء شخصية يوحنا، وتأكد ذلك بشكل عملى عندما لجأ جماعة من الرهبان المصريين المؤمنين بالأوريجنية إلى القسطنطينية، لا نذين بذهبى الفم لينقذهم من الاضطهاد الذى أنزله بهم ثيوفيلوس [٢]، عندها أعلنها الأسقف السكندرى حرباً لا هوادة فيها ضد الأوريجنية والرهبان المؤمنين بها وكذا الأساقفة العاكفين عليها ويوحنا ذهبى الفم [٣]، وأوقع بالرهبان الأوريجنيين فى مصر اضطهاداً عنيفاً، وكان هذا أمرا طبيعياً يتفق وتطلع ثيوفيلوس إلى تأييد ودعم "الرهبان المجسدين" Anthropomorphitae وهم الأكثر عددا، فى صراعه بصفة خاصة مع ذهبى الفم، وقد تحقق له ذلك فعلا فى المجمع الذى عقد فى قصر البلوطة بمدينة خلقيدونية بآسيا الصغرى عام ٤٠٣ على عهد الإمبراطور أركاديوس Arcadius (٣٩٥ ــ ٤٠٨)، حيث ظاهره جيش من الرهبان المصريين، انتزع بهم قرار الإدانة ضد ذهبى الفم [٤] .

وقد عقد ثيوفيلوس مجمعاً كنسياً فى الإسكندرية عام ٣٩٩، أعلن فيه صراحة إدانة الأوريجنية، واعتبر ذلك تصريحاً كنسيا من الإكليروس المصرى بممارسة الاضطهاد والعنف ضد الأوريجنيين، ويخبرنا "جناديوس" Gennadius الذى وضع ثيوفيلوس فى موسوعته بين أشهر رجال عصره [٥] بأن الأسقف

---

(١) أفـردنا لهـذا الموضوع الخاص بالنزاع الذى دار بين الكنائس الرسولية حول الزعامة متستراً بالجدل حول طبيعة المسيح الجزء الخامس من كتابنا الدولة والكنيسة.

(2) SOZOM. Hist. eccl. VIII, 12 – 13; SOCR. Hist. eccl. VI, 10.

(3) SOZOM. Hist. eccl. VIII, 14.

(٤) Hefele, history of Councils, II, pp. 430 – 439، وانظـر هـذه الأحداث بالتفصيل فى كتابنا "الدولة والكنيسة، الجزء الخامس.

(5) GENN. Vir. Ill 34.

السكندرى وضع كتاباً ضخماً "ضد أوريجن" Contra Origenem أدان فيه كل ما كتبه اللاهوتى السكندرى، وإن كان قد أشار فى الوقت نفسه إلى أنه ليس المصدر الأصلى فى هذه الإدانة ولكنه استقاها من آباء الكنيسة الأول. ولعل هذه الإشارة الأخيرة تدخل ضمن ما قدمناه من أن الرجل كان فى أعماقه أوريجنيا وإن أظهر تحت ضغط الظروف التى أحاطت به فى الداخل والخارج، خلاف ذلك !!.

نزل هذا التحول فى موقف ثيوفيلوس برداً وسلاماً على قلب جيروم بصفة أساسية، فقد ضمن الآن وقوف قوة إكليروسية يحسب لها حسابها فى الموازين الكنسية إلى جواره وانحيازها إلى قضيته الأساسية التى أقامها لتحطيم أوريجن والأوريجنية، ولم يتمالك الرجل نفسه من الفرحة، فكتب على الفور إلى ثيوفيلوس رسالة (١) يهنئه فيها على حملته الصليبية الناجحة ضد الأوريجنية وأصحابها، ويتحدث فيها عن العمل الرائع الذى قام به مبعوثاه إلى فلسطين، "بريسكوس" Priscus و"يوبولوس" Eubulus، ويخاطبه فى أول الرسالة بـــ "البابا المبارك"، وأخذ يترنم، "العالم كله تسوده المسرة بفضل انتصارك، والجموع من كل الأمم متهللة تحملق مشدوهة، إذ الصليب يعلو ويتألق بفضلك فى الإسكندرية، وأكاليل الغار تعانق انتصارك على الهراطقة، فليبارك الله شجاعتك، فليبارك حماستك. لقد أظهرت أن صمتك كان لحكمة فيك، ولم يكن لهوى فى نفسك"!!

وليس هناك عبارات يمكن أن نعلق بها على هذه العبارات التى تضمنتها رسالة جيروم هذه إلى ثيوفيلوس، سوى ما قلناه قبلاً من أن الرجل لم يستطع تمالك نفسه أو السيطرة على مشاعره بعد أن علم بتحول أسقف الإسكندرية من الضد إلى الضد الآخر، وأدرك أنه أصبح الآن قاب قوسين أوأدنى من الانتصار على المخالفين له فى الرأى بمكانة الكنيسة السكندرية، ولابد أن يكون جيروم قد ضحك فى كمه سعيداً بأن واحداً آخر غيره قد فعل فعلته واستدار استدارة كاملة !!

وقد شهد عام ٤٠٠ للميلاد عدداً من الرسائل المتبادلة بين الرجلين، إذ حمد ثيوفيلوس لجيروم مبادرته بالتهنئة، منادياً إياه فى ديباجة رسالته (٢) بـــ"المحبوب

(1) HIER. ep. LXXXVI.
(2) THEOPH. Ep. ad HIER. (HIER. ep. LXXXVII).

جداً"، مضيفاً أنه قد قام بتطهير كل منطقة النطرون من الرهبان الأوريجنيين، ودعاه أن يفعل كل ما فى وسعه من أجل الإيمان وذلك عن طريق الكتابة المستمرة والصريحة ضد هذه الهرطقة السائدة. وعلى الفور رد جيروم على ثيوفيلوس [١] مجدداً التهنئة، مخبراً إياه أن جهوده أثمرت فى الغرب اللاتينى خاصة إيطاليا، وطلب إليه أن يبعث له بقرارات المجمع الذى عقد مؤخراً (٣٩٩م) فى الإسكندرية وآدان الأوريجنية، واقترح على ثيوفيلوس أن يبادر بالكتابة إلى الأسقف الرومانى أنسطاسيوس، لأن روما وإيطاليا كلها ـــ حسب تعبيره ـــ فى انتظار رسائلة. ويبدو فعلا أن روما تلقفت هى الأخرى أنباء الموقف الجديد لثيوفيلوس، فأرسلت وفداً يتزعمه الراهب "ثيودور" Theodorus ليعلن للأسقف السكندرى قرار الإدانة الذى اتخذته الكنيسة الرومانية فى نفس السبيل، وقد قام ثيودور ومن معه بزيارة أديرة وادى النطرون التى تم تطهيرها ـــ على حد قول ثيوفيلوس [٢] ـــ من الرهبان الأوريجنيين، وأبدى الجميع إعجابهم بما تم هناك.

وأدرك ثيوفيلوس الجرأة التى يتمتع بها الراهب القبرصى ابيفانيوس، وأيقن أنه يمكنه الاعتماد عليه تماماً أو حتى إلى حد كبير فى صراعه المرتقب مع أسقف العاصمة الإمبراطورية يوحنا ذهبى الفم، وهذا ما حدث فعلاً فيما بعد، ومن ثم حرص على أن يصل صفوفه به، وهو يعلم أن الرجل محارب عنيد ضد الأوريجنية، فكتب إليه عام ٤٠٠م يطلب إليه الدعوة إلى عقد مجمع من أساقفة الجزيرة لإدانة الأوريجنية، وأن يبعث إلى القسطنطينية بواحد من خلصائه يحمل قرارات هذا المجمع المقترح مع رسالة ثيوفيلوس المجمعية [٣] التى تضمنت زيارة الأسقف السكندرى لمنطقة النطرون، ولقائه بالرهبان هناك بعد التخلص من الأوريجنيين، وتجديد إدانة الرهبان "المجسدين" لهم [٤]. ومن الطبيعى أن تنتاب إبيفانيوس الحالة نفسها التى انتابت جيروم من قبل عندما علم بانقلاب ثيوفيلوس، ومن ثم عمد على الفور إلى الدعوة إلى عقد مجمع كنسى ضم الأساقفة القبارصة الذين أدانوا جميعاً الأوريجنية، وحملت هذه الأنباء كلها رسالة بعث بها ابيفانيوس

(1) HIER, ep . LXXXVIII.
(2) THEOPH. Ep. ad EPIPHAN. (HIER. ep. XC).
(3) THEOPH. Ep. ad EPIPHAN. (HIER. ep. XC).
(4) HIER. ep. XCII.

إلى جيروم [١]، وجاء فيها بالإضافة إلى ما سبق أن يقوم بترجمة كل الأعمال المجمعية التي تصدر ضد الأوريجنية إلى اللاتينية حتى يقف الغرب الروماني على حقيقة ما يدور في الشرق.

وانتشت الدوائر الكنسية في فلسطين نكاية في يوحنا الأورشليمي والأوريجنيين، وكأنما كانت تنتظر "الانقلاب الثيوفيلي" لتعلن هي الأخرى انسلاخها عن العباءة الأورجنية، بعد أن فقد أسقف أورشليم واحداً من أقوى مؤيديه، نعني ثيوفيلوس، وعقد رجال الكنيسة في فلسطين مجمعا سنة ٣٩٩ - ٤٠٠، صدقوا فيه على قرارات مجمع الإسكندرية، وبعثوا برسالتهم المجمعية إلى الأسقف السكندري[٢] يخبرونه أنهم فعلوا كل ما كلفهم به، وأن فلسطين أصبحت الآن وقد تطهرت من دنس الهرطقة، وقالوا إنهم يأملون ليس في الخلاص الكامل من الأوريجنية فقط بل من اليهود والسامريين والوثنيين على السواء. وهم هنا يضعون الأوريجنية في كفة واحدة مع الوثنية.

واستمرت المراسلات الحميمة دائرة بين جيروم وثيوفيلوس وارتفعت درجة حرارة المودة فيها كلما اشتدت نغمة العداء بين الأسقف السكندري ويوحنا ذهبي الفم، وقد قر في ذهن ثيوفيلوس أنه لن يتركه إلا بعد القضاء عليه تماماً، وقد تم له في النهاية ما أراد [٣] ، وفي سبيل ذلك شحذ همم الأصدقاء الجدد لبلوغ غايته، فكتب إلى جيروم عام ٤٠٥ يطلب إليه أن ينقل مجموعة الاتهامات التي ساقها ضد يوحنا ذهبي الفم، الذي تم عزله الآن من منصبه بسبب الجهود الخارقة التي فعلها ثيوفيلوس، إلى اللغة اللاتينية لتكون ذائعة في النصف الغربي من الإمبراطورية، وهي تعد في حد ذاتها غاية في العنف من حيث اتهام ذهبي الفم بالأوريجنية، وإيواء أتباعها في كنفه، وقيامه برسم بعض منهم لمرتبة القسيسين [٤] . ولم يتردد جيروم في الاستجابة لذلك، وبعث إليه بصورة من الترجمة اللاتينية التي أعدها [٥].

---

(1) EPIPHAN. Ep. ad. HIER. (HIER.,ep. XCI).
(2) HIER. ep. XCIII.
(٣) راجع كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الخامس.
(4) THEOPH. ep. ad HIER. (HIER. ep. CXIII).
(5) HIER. ep. ad THEOPH. ep. CXIV.

ولعلنا نتساءل الآن عن الحقائق الكامنة وراء هذا الهجوم العنيف الذى تعرضت له الأوريجنية وصاحبها فى أخريات سنى القرن الرابع الميلادى وأوليات الخامس، إلى جانب ما ذكرناه آنفاً عن شخصية الأسقف السكندرى ثيوفيلوس وانقلابه، والذى كان مطابقاً تماماً لما فعله جيروم فى الفترة نفسها.

يجيبنا المؤرخ "فرمانتل" W. H. Fremantle على ذلك بقوله: "ربما كان دفاع جيروم شرعياً خاصة وأنه كان يطلب من قضاته أن يتدبروا القضية ملياً، وأن يراعوا مشاعر الآخرين، والغريب ــ والحديث مازال لمؤرخنا ــ أن جيروم نفسه كان يفتقد هذه الصفة. لقد أدان آراء أوريجن بكل عنف وقسوة، وتحدث عن أفكاره باعتبارها سموماً ناقعات، ولذا فإننا عندما نقارن أحكامه السابقة التى جاءت رقيقة إزاء النقاط التى يدينها الآن بهذا العنف، يتضح جليا أن جيروم كان أكثر حرصاً على مصلحته الشخصية وسمعته أكثر من دفاعه عن الحق" (١). ويتفق كثير من المؤرخين والباحثين (٢) على أن ما يقال عن جيروم ينسحب على ثيوفيلوس، بل ويخلعون عليه مجموعة من الصفات غير الحميدة يتضاءل إلى جوارها كل ما لصق بجيروم.

وقد كتب المؤرخ الكنسى الناقد سقراط، المعاصر لهذه الأحداث، تعليقاً على كل هذه الأحداث، أترك للقلم الآن الفرصة لينقل ما ذكره بالحرف الواحد، يقول: "... لما كان قد جرى الحط من قدر كثيرين على هذا النحو، ومُنعوا من قراءة أوريجن باعتباره رجلاً مجدفاً، فإننى أعتقد أنه من غير المعقول أو المقبول أن يمر الأمر دون أن أدوّن بعض ملاحظاتى عليه؛ ذلك أنه إذا انحطت الأخلاق لدى البعض أمسى هؤلاء حقراء يفتقدون القدرة على السمو، وغدا همهم الأكبر يتركز فى الانتقاص من قدر أولئك الذين يفوقونهم. وأول هؤلاء هو "مثوديوس" Methodius أسقف مدينة أوليمبيا Olymbia فى ليكيا Lycia الذى أصيب بهذا

---

(1) Fremantle, Prolegomena to Some Works of Jerome, NPNF, Vol. III p. 434.
(2) Hefele, history of Councils, II, pp. 430 – 432;
Bokenkotter, Catholic Church, p. 83; Jones, Later Roman Empire, Vol I, pp. 212-213; Vasiliev, Byzantine Empire, I, p. 95; Chadwick, early Church, p. 171; New Schaff – Herzog encycl. Vol XI, pp. 405 – 406;

وراجـــع أيضـــاً، أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، حـــ١ ص ٢٧٤- ٢٨٣؛ بوتشر، تاريخ الكنيسة، حـــ١ طبع تحت إشراف القمص عطا الله أرسانيوس بدير العذراء مريم بالمحرق، ص ٤٠٤.

الداء، والثانى "يوستاثيوس" Eustathius أسقف أنطاكية، ثم خليفته أبو لليناريس Apollinaris، وأخيراً ثيوفيلوس، هذه المجموعة الرباعية من اللعانين كالوا الشتائم لأوريجن وأفاضوا فيه قدحاً، ليس على أساس واحد يجمعهم، بل كل من وجهة نظره الخاصة، بحيث أصبح واضحاً أن كلا منهم يستحسن ضمناً ما لم يهاجمه من أقواله، فأولهم مثلا "مثوديوس" راح يهاجم أوريجن فى كل مكان يذهب إليه، ولكنه تراجع عن كل هذه الادعاءات فيما بعد، وأبدى إعجابه الكامل به فى الحوار الذى نشره تحت عنوان "تزل الغرباء" Xenon، وأنا شخصياً أستطيع أن أجزم أنه من خلال شتائم واستهجان هؤلاء الرجال لأوريجن، فإنهم يمتدحونه بذلك ويرفعون من قدره دون قصد منهم، إن كل أولئك الذين أجهدوا أنفسهم فى البحث عما يعتقدون أنه يدين الرجل، ولم يعثروا على دليل واحد يبين عدم احترامه للثالوث المقدس، فإنهم بذلك يعدون شهوداً على قوامة إيمانه وتقواه، وماداموا لم يستطيعوا المساس بهذه الناحية من فكره، فإنهم بذلك يزكونه من حيث أرادوا القضاء عليه، فهذا هو سلفه أثناسيوس المدافع الحق عن قانون الإيمان القائل بأن الآب والابن من جوهر واحد Homoousius نجده فى مؤلفه الذى وضعه عن الإيمان النيقى [١] يضع أوريجن دائماً شاهداً على قوامة هذا الإيمان، مازجاً كلماته بكلماته، معتبراً إياه ذلك "المثابر الرائع" الذى بأقواله نؤكد إيماننا بابن الله مؤكدين أنه أبدى مع الآب"، إن أولئك الذين يجللون أوريجن بالعار تغيب عنهم تلك الحقيقة الواضحة، وهى أن لعناتهم التى يصبونها على ذلك الرجل تنزل فى الوقت نفسه بأثناسيوس مداح أوريجن" [٢].

وليس لنا من تعليق على هذا التعليق الذى ذكره سقراط مفسراً به مجريات تلك الأمور وخلفية الصورة التى جرت عليها، وإن كان من الأهمية بمكان أن نعلم جيداً أننا الآن فى نهاية القرن الرابع وأوائل الخامس الميلادى، وهى فترة من خطر فترات التحول التى شهدت نهاية العصور القديمة وبداية العصور الوسطى،

(١) وضـع أثناسيوس رسالة عن مجمع نيقية الذى عقد سنة ٣٢٥ بدعوة من الإمبراطور قسطنطين لعلاج القضية الآريوسية، وتحدث عن المراسيم التى أصدرها المجمع ضد الآريوسية، وقد تحدث أثناسيوس فى هذه الرسالة بكل الاحترام والتقدير عن أوريجن، راجع De decretis Nicaenae Synodi Contra Arianos, 27.

(2) SOCR. hist. eccl. VI, 13.

والانتقال من عصر رومانى إلى عصر بيزنطى، ولم تكن عملية اعتصار الزمن لنفسه من أجل ميلاد جديد بالأمر اليسير وسط تضارب التيارات الفكرية والعقيدية، اختلاف الثقافات وتعددها، ومحاولات البحث عن دور وأضواء لكيانات دينية وشخصيات إكليروسية ليس على خشبة المسرح الكنسى فقط بل الحياة السياسية، وهكذا كان تغيير المواقف والمواقع عند هذا الأسقف أو ذاك الراهب أو حتى الإمبراطور من هنا أو هناك من شطرى الإمبراطورية، أمراً يخضع لحسابات معقدة ومصالح أشد تعقيداً دنيا ودينا !!

وعلى هذا القياس لم يكن غريباً ــ وإن بدا كذلك ــ ما فعله كل من جيروم وثيوفيلوس، فقد جاء متمشياً مع الحالة السائدة آنذاك؛ ولتفسير ذلك نقول إن الإمبراطورية قد آوت مع نهاية القرن الرابع إلى المسيحية النيقية كعقيدة رسمية على يد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول Theodosius I وكان هذا يعنى بالضرورة إعلان الحرب على المسيحية الآريوسية [1] وبالتالى على الأوريجنية؛ ذلك أن الآريوسية كانت قد وجدت فى آراء أوريجن الكثير الذى استندت عليه فى تقديم قواعد الإيمان فيها، ورغم أن النيقية قد وجدت هى الأخرى فى الأوريجنية بعض ما تدعم به أرثوذكسيتها، إلا أن الآرسيوسية كانت الأقرب لأوريجن وأفكاره، فلما هزمت الآريوسية وأنسحبت من الساحة السياسية بعد مصرع الإمبراطور "فالنز" Valens فى معركة أدريانوبل سنة ٣٧٨ ضد الجرمان من القوط الغربيين، وفقدت بذلك آخر أنصارها من الأباطرة، وأمست فقط عقيدة للقبائل الجرمانية عدا الفرنجة، كان طبيعياً أن يتولى أصحاب الأوريجنية إلى الظل تحت ضغط الخصوم، مستمسكين بما بقى لهم منها، وكان من بين هؤلاء الآباء الكبادوكيون الثلاثة، وأثناسيوس على استحياء ودون ضجيج، ويوحنا الأورشليمى، ويوحنا ذهبى الفم، وعدد من الرهبان فى مصر بصفة خاصة، بينما انقلب على نفسه جيروم وثيوفيلوس يظاهرهما جمهرة الرهبان المصريين والفلسطينيين، وكان هذا فى حد ذاته عاملاً أساسياً فى العداء للأوريجنية، نعنى أزدياد نفوذ الرهبان بصورة واضحة، ولم يكن لهذه الجمهرة حظ من الثقافة أو المعرفة بالتراث اليونانى، بل أكثر من ذلك أنهم نظروا إلى هذا التراث نظرة ملؤها الشك والارتياب.

---

(١) راجع تفصيلات هذه الأحداث فى كتابنا الدولة والكنيسة، حـ ٤، الفصل الخامس.

ولا يعنى هذا أن الأوريجنية قد قدر لها الانسحاب نهائياً من الساحة الفكرية، فهذا ما لم يحدث آنذاك، لأن اصطراع الأفكار يعد سمة أساسية من سمات فترات التحول، وهذا ما حدث خلال القرون من الرابع إلى السابع، ففى أخريات القرن الرابع حظيت الأوريجنية بأنصار لها مبرزين من أمثال "إفاجريوس" Evagrius المؤرخ الكنسى الذى أمضى فترة من عمره فى مصر، وقد أدين لأوريجنيته فى المجمع المسكونى الخامس الذى عقد فى سنة ٥٥٣ على عهد الإمبراطور جوستنيان (٥٢٧ ــ ٥٦٥)، وفى القرن الخامس كان هناك الراهب الكاتب باللاديوس Palladius وقد زار هو الآخر مصر مرتين ومكث بها بعض وقت، وهو تلميذ مخلص لإفاجريوس، سار على درب فكره ومن ثم وقف إلى جوار يوحنا ذهبى الفم ضد ثيوفيلوس، وكان المؤرخ الكنسى سقراط من أكثر مفكرى عصره حباً لأوريجن السكندرى، وشاركه فى ذلك أيضاً المؤرخ الكنسى، اللاهوتى ثيودوريتوس Theodoretus الذى وإن اختلف مع أوريجن فى تفسيراته وشروحه إلا أنه لم يضعه فى عداد الهراطقة.

ومرة أخرى فرضت الأحداث فى فلسطين نفسها على الساحة من جديد، ذلك أن الراهب الفلسطينى يوثيميوس Euthemius أخذ فى "مطاردة الرهبان الذين كانوا على الولاء للأوريجنية، وكان يتزعم هؤلاء راهب يدعى "نونوس" Nonnus وقد أقاموا مجتمعا رهبانياً وغدوا يمثلون بعثاً جديداً للأوريجينية، غير أنهم ووجهوا بمعارضة زعيم الرهبان "المجسدين" المسمى "سابا" Sabas والذى لم يلبث أن ارتحل قاصداً القسطنطينية ليطلب من الإمبراطور جوستنيان التدخل شخصياً لصالح جماعته ضد من ينعتهم بالهراطقة، غير أن سابا مات قبل أن يصدر الإمبراطور قراره فى هذا الشأن، وكان موته عاملاً هاماً فى تمهيد الطريق من جديد لإزدياد نفوذ الأوريجينين، وظهر منهم دوميتيان Domitianus وثيودور أسكيداس Theodorus Ascidas اللذان اكتسبا محبة الإمبراطور إلى حد بعيد، مما جعله يرفعهما لمرتبة الأسقفية، فأصبح أولهما أسقفاً لأنقره، والثانى لقيسارية الكبادوك، وأقام الرجلان علاقات طيبة مع البلاط الإمبراطورى، ومن خلال ذلك حقق الأوريجنيون نجاحاً كبيراً وأصبحت لهم اليد العليا بين الرهبان فى فلسطين، غير أن "السابابيين" أتباع "سابا" شكوا حالهم إلى "إفرايم" Ephraim أسقف أنطاكية

الذى دعا إلى عقد مجمع كنسى فى عام ٥٤١ أو ٥٤٢، وانتهى الأمر بإدانة الأوريجنية وأتباعها، ورداً على ذلك اتفق الأوريجنيون مع بطرس أسقف أورشليم على أن يسقط اسم إفرايم من قائمة القديسين، غير أن الرجل لم يجد أمامه من سبيل إلا أن يشخص بنفسه إلى القسطنطينية ومعه نفر من الساباويين لعرض القضية هناك (١).

وقد نجح هذا الوفد فى استمالة "مينا" Menas بطريرك العاصمة الإمبراطورية إلى صفهم، الذى استمال بدوره الإمبراطور جوستينيان فأصدر مرسوماً بإدانة أوريجن، وكتب لهذا المرسوم من بعد شهرة ذائعة حيث أدخل مضبطة المجمع المسكونى الخامس، وقد أعلن الإمبراطور فى بداية المرسوم "أن من أوليات المهام التى يمنحها كل عنايته هى أن يظل الإيمان نقيا والكنيسة آمنة، لكن بعضا تجرأ للدفاع عن أخطاء أوريجن التى تشبه تماماً ما يؤمن به الوثنيون والآريوسيون والمانويون، ومن ثم فإن أى إنسان يتابع رجلاً مثل أوريجن لا يحق له أن يظل مسيحياً، ذلك لأنه يجدف على الثالوث المقدس حين يقول بأن الآب أعظم من الابن، والابن أعظم من الروح القدس، لأن الابن والروح القدس مجرد مخلوقين، وأن العلاقة بين الابن والآب كعلاقتنا نحن بالابن"، وقد طلب جوستنيان من أسقف القسطنطينية أن يدعو على وجه السرعة إلى عقد مجمع لإدانة أوريجن وأفكاره بناء على ما جاء فى مرسوم الإمبراطور، وقد تم عقد هذا المجمع فعلاً سنة ٥٤٣، وأصدر قراره بإدانة أوريجن بناء على أتهامات عشرة وجهها إليه، واعتبر ما جاء بها تجديفاً على قانون الإيمان وهرطقة، وأنزل به اللعنة خمس عشرة مرة، وقرن كل واحدة منها. بالرأى الذى يعتبره هرطقة صادرة عن أوريجن السكندرى (٢) .

وهكذا حكم على رجل اللاهوت السكندرى الأشهر أوريجن بالإدانة وعلى أفكاره باللعنة، وذلك فى مرسوم إمبراطورى ومجمع كنسى محلى صدق عليه مجمع مسكونى بعد ذلك، وذلك بعد وفاة الرجل بحوالى ثلاثمائة عام وينيف. وهذا يدل على الأثر البعيد الذى أحدثته مدرسة الإسكندرية اللاهوتية فى الفكر المسيحى

---

(١) أسد رستم، كنيسة أنطاكية، حـ١ ص ٣٧٣ ــ ٣٧٦.

(٢) راجع تفصيلات ذلك فى Hefele, Councils, IV, pp. 218-228 .

والعقيدة والذى لا تزال بصماته واضحة حتى يومنا هذا، وشغلت المدرسة بفكرها الأوريجنى الدوائر الكنسية فى الشرق والغرب على السواء، وخاصة المثقفين وجموع الرهبان ورجال الإكليرس بصفة أساسية فى النصف الشرقى، وقد تبين من خلال ما عرضناه سابقاً أن معظم الذين آمنوا بالأوريجنية، سواء منهم من تحول عنها فيما بعد أو بقى مستمسكاً بها، هؤلاء جميعاً قدموا إلى مصر وتعلموا فى الإسكندرية وخالطوا الرهبان المصريين فى الصحراء، فكأنهم عايشوا الأوريجينة فى مهدها، ووقفوا على أسرارها فى مقرها الرسمى فى الإسكندرية المدينة والمدرسة.

والأمر الثانى الذى أتضح لنا من خلال حديثنا هنا عن الأوريجينية وما دار حولها إيجاباً وسلباً أن منطقة فلسطين كانت البؤرة المحورية التى شهدت فى عدد من المراحل الزمنية سخونة الأحداث واشتداد لهيبها، ولا شك أن هذا يعود فى المقام الأول إلى أن أوريجن اتخذ من فلسطين مستقراً ومقاماً فترة ليست قصيرة من عمره، بعد أن ارتحل عن مصر بسبب الخلاف الذى نشب بينه وبين الأسقف السكندرى ديمتريوس.

ومن المعروف أن أوريجن تنقل كثيراً خارج مصر إما بناء على دعوات تلقاها من خاصة المثقفين من رجال الاكليروس فى تلك البلاد التى دعته، وسمح له ديمتريوس بذلك، أو بناء على مهمات عقيدية أوفده الأسقف السكندرى من قبله رسولاً لإنهاء الخلاف حول مشكلات قد تنشب بين رجال الدين، فقد كان ديمتريوس يخص أوريجن برعايته [١] ويعتبره الممثل الشخصى له والمعبر الحقيقى عن الفكر السكندرى؛ فمن بين تلك الدعوات ما تلقاه من أساقفة فلسطين الذين عقدوا مجمعاً لدحض الآراء "المونارخية" التى كان ينادى بها هرقليدس أحد أساقفة المنطقة، ويعترف بأقنومين فقط فى المسيح وهما الأول والثانى [الآب والابن] ويعتبر الروح القدس إبناً سرمديا بالله، ويعتبر المسيح مجرد إنسان امتلأ بالروح القدس ودُعى ليكون إبناً لله، ومن ثم فإن بعض اتباعها يعتبرون الروح القدس هو الأقنوم الثانى [٢]، كما أنه دُعى من جانب "ماميا" Mamaea أم

(1) EVSEB. hist. eccl. VI . 8.
(2) Chadwick, early church, p. 110; New Schaff- Herzog encycl. Vol. VII, pp. 453 – 461
وراجع الفصل الأول .

الإمبراطور "إسكندر سفروس" Alexanderus Severus حيث خطى باحترام البلاط الإمبراطورى [1]، بينما تم إيفاده إلى بلاد اليونان حيث قدم إلى آخايا Achaia وأثينا حوالى سنة ٢٣١ وزود بخطابات تزكية من جانب ديمتريوس [2]، هذا إضافة إلى قيامه، بعد استئذان أسقف الإسكندرية، بزيارة إلى روما على عهد أسقفها "زفيرينوس" Zephyrinus (٢٠١ ــ ٢١٨) وكذا العربية Arabia [3] . وقد بلغ من شهرته أن "فيرميليانوس" Firmilianus أسقف قيسارية الكبادوك، الذى كان معجباً به أيماً إعجاب، وأساقفة الولاية جميعاً كانوا يناشدونه الارتحال إليهم [4] .

وكان أوريجن نتيجة الدعوات المتكررة من اكليروس فلسطين قد زار المنطقة، حيث كان له جمهور كبير من المعجبين بشخصه وآرائه، وهناك سمح له أسقف قيسارية بتفسير الكتاب المقدس، وهذا ما اعتبره ديمتريوس خروجاً على العرف الكنسى، إذ ليس مسموحاً لأحد من العلمانيين أن يتصدى لشرح أوتفسير أى جزء من الكتاب المقدس، ومن ثم استدعاه على الفور للعودة إلى الإسكندرية حوالى عام ٢١٨، فامتثل أوريجين لذلك، وطوال اثنتى عشرة سنة آتية لزم الإسكندرية، وصرف همة فى الدراسة والكتابة والإشراف الجاد على المدرسة اللاهوتية، حتى طبقت شهرته الآفاق، وجعل من هرقل القس مساعداً له فى المدرسة، ووكل إليه أمر الناشئة [5].

ويصف لنا أوريجن هذه السنوات الأخيرة التى قضاها فى مدينة الإسكندرية قبل رحيلة عنها بصفة نهائية، بأنها لم تكن تبعث على التفاؤل، وراح يشبه متاعبه خلالها بأمواج البحر العاتية، ويقرن بين خروجه منها دون عودة بالخروج عند بنى إسرائيل!! [6]. رغم أن بوادر النفور كانت قد بدأت تظهر بين اللاهوتى السكندرى وأسقف الكنيسة السكندرية منذ عودة أوريجن من زيارة العربية، وما أشيع عن تفسيره للكتاب المقدس فى فلسطين، وإن لم تصل العلاقات بين الرجلين إلى حد القطيعة، حتى إذا جاء عام ٢٣٠/ ٢٣١ وخرج أوريجن من الإسكندرية قاصداً

---

(1) HIER. vir. Ill. 54.
(2) EVSEB. hist. eccl. VI 23 وأيضاً Id.
(3) EVSEB. hist. eccl. VI, 14 – 19.
(4) EVSEB. his. Eccl. VI, 27; HIER. Vir. Ill. 54.
(5) EVEB. Hist. eccl. VI. 15.
(6) McGiffert, prolegomena, p. 394.

آخايا مبعوثاً من ديمتريوس، حتى اعتبر ذلك فرصة تنفس فيها الصعداء، إذ عرج على فلسطين، وهناك تم الترحيب به بصورة تسترعى الانتباه، وقام كل من إسكندر أسقف أوشليم، وثيوكتستوس Theoctistus أسقف قيسارية برسم أوريجن قسيساً (١).

وهنا ثارت ثائرة ديمتريوس واعتبر ذلك تدخلاً صريحاً فى شئون أسقفيته واعتداءً على حقوقه الأسقفية، رغم أن أوريجن لم يمارس برسامته هذه أى عمل كهنوتى، ولم يكن أصلاً راغباً فى ذلك، ولكن الذى يبدو لنا أن أسقفى أورشليم وقيسارية قد أقدما على ذلك ليعطيا لهذا اللاهوتى الكبير الفرصة لتفسير الكتاب المقدس، دون أن يواجه بامتعاض أو معارضة الأسقف السكندرى، وذلك لرغبتهما ورغبة خاصة المثقفين بالمنطقة فى الإفادة من هذه الموهبة والمقدرة الفكرية الكبيرة، غير أن هذا كله لم يشفع للرجل عند ديمتريوس الذى دعا على الفور الإكليروس المصرى لعقد مجمع فى الإسكندرية قرر حرمان أوريجن من العودة إلى المدينة ثانية للزيارة أو الإقامة، وثنى ذلك بمجمع جديد أصدر قراره بتجريد أوريجن من وظائفه ويعنى بذلك رئاسة المدرسة اللاهوتية، ويعلق شيخ مؤرخى الكنيسة يوسيبيوس القيسارى على ذلك بقوله ما نصه "غلب على ديمتريوس الضعف البشرى وقد رأى نجم أوريجن إلى صعود، تزداد بين شعب الإسكندرية كل يوم شهرته، فكتب إلى جميع الأساقفة، وحتى خارج مصر، يصف لهم ما امتدحه منه آنفاً، بالطيش والسفه" (٢). ويضيف جيروم ــ رغم موقفه الذى عرفناه عنه تجاه أوريجن، أن ديمتريوس سعى بكل الوسائل للإساءة إلى سمعة الرجل (٣).

وقد يكون ما فعله ديمتريوس راجعا ــ على حد قول McGiffert ــ إلى الظنون التى تولدت لدى أوريجن عن المشاعر العدائية التى يحملها له نفر كبير من الاكليروس المصرى بسبب آرائه اللاهوتية، وليس من المستبعد أن يكون ديمتريوس مشاركاً لهم هذه المشاعر (٤)، ويترجم يوسيبيوس وجيروم وشادويك

(1) EVSEB. hist. eccl. VI, 23; HIER. Vir. ill. 54.
(2) EVSEB. hist. eccl. VI, 8.
(3) HIER. Vir. ill. 54.
(٤) McGiffert, prolegomena, p. 394 ويذكر البعض أن السبب الرئيسى فى غضب ديمتريوس على أوريجن، أن الأخير قد استلهم آية الإنجيل "ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات، من استطاع أن يقبل فليقبل" [متى ١٢/١٩] وقد قبل أوريجن وأقدم على خصيان نفسه، ولهذا غضب عليه ديمتريوس من البداية، غير أن هذا الرأى لا يمكن التسليم به لأن ديمتريوس عهد إلى أوريجن بإدارة المدرسة اللاهوتية، وأوفده فى سفارات متعددة ليفض مشكلات عقيدية نشبت خارج مصر.

وزرنوف [١] وغيرهم هذه المسألة بالغيرة التى تولدت لدى الأسقف السكندرى وهو يرى أوريجن وقد أحاطت به هالة الشهرة الذائعة، ليس فى مصر وحدها بل خارجها لدى كنائس الشرق والغرب سواء، وإن كان McGiffert يناقش هذه القضية ولا يؤيد أصحاب هذا الرأى.

لكن الذى لا شك فيه أن ديمتريوس وهو الرجل الذى وضع أسس سيادة الكرسى السكندرى [٢] كان قد سيطر عليه هو الآخر شعور بأن أوريجن قد داخله الغرور من جراء هذه السمعة العريضة التى حققها، ومن ثم سمح لنفسه أن يتصدى لتفسير الكتاب المقدس فى عظات علنية دون أن يرتدى الرداء الكهنوتى، أو بمعنى آخر دون أن يكون فى عداد الاكليروس، ولعل هذا يفسر لنا استدعاء الأسقف له من فلسطين، وعدم السماح له بالخروج من الإسكندرية على امتداد اثنتى عشرة سنة (٢١٨ ــ ٢٣٠)، ويضيف "شادويك" أن ديمتريوس كان أكليروسيا متشدداً متعطشاً للسلطان، دفع دون حذر السلطة البطريركية فى الإسكندرية إلى حافة السيادة المطلقة [٣]، على استعداد أن يسمع ممن حواليه الكثير من الاتهامات التى كيلت لأوريجن متهمة إياه بالهرطقة [٤] .

ومهما يكن من أمر فقد كان هذا هو "الخروج" الأخير لأوريجن من مصر، إذ لم يعد إليها بعد ذلك حتى أدركته الوفاة فى مطلع النصف الثانى من القرن الثالث الميلادى (حوالى ٢٥٠م أو ٢٥٤)، وأمضى هذه السنوات التى تنيف عن العشرين هناك فى فلسطين، وبصفة خاصة فى قيسارية، وهناك استمر فى أداء رسالة مدرسة الإسكندرية التى كان قد بدأها فى مصر، والذى يعتبر هو المؤسس الحقيقى لها، وتحلق حوله العديد من الدارسين الذين أضحوا يمثلون الامتداد الطبيعى للمدرسة السكندرية [٥]. ولعل هذا هو الذى يفسر لنا الآن لماذا كانت

---

(1) Chadwick, early Church, pp. 109 – 110; Zernov, easterm Christendon, p. 36.
وقارن، إيريس المصرى، قصة الكنيسة القبطية، جـ١ ص ٦٦ ــ ٦٧؛ أيسيدورس، الجريدة النفسية فى تاريخ الكنيسة، جـ ١ ص ١٧٨.

(2) Neale, The Patriarchate of Alexandria, I, p. 29.

(3) Chadwick, early Church, p. 109; Atia, Eastern Christianity, p. 36.

(٤) McGiffrt, prolegomena, p. 395 وأيضاً، بوتشر، تاريخ الأمة القبطية، ص ٩١ ــ ٩٥.

(5) Duchesne, early history of the Christian Church From its Foundation to the fifth Century, Vol. I, p. 252; Chadwick, early Church, p. 112; Zernov, Eastrern Christendom, p. 37; Copleston, history of philosophy, II, p. 41.

فلسطين بالذات هى المركز الرئيسى الذى تولدت فيه حمى هذا الجدال الدائر حول أوريجن وآرائه، وساعد على ذلك عامل آخر لا يقل أهمية عن ذلك، نعنى وجود مدرسة أنطاكية اللاهوتية على بعد قريب من قيسارية، وكان التنافس القائم بين المدرستين اللاهوتيتين فى كل من الإسكندرية وأنطاكية له قسماته المميزة على العقيدة المسيحية، فإذا أضفنا إلى ذلك ما قدمناه من أن المدرسة السكندرية كانت أفلاطونية الفكر، مجازية المنهج، صوفية الطريق، وأن المدرسة الأنطاكية كانت أرسطية المنهج، منطقية الفكر، عقلانية الطريق، أدركنا إلى أى حد حقاً كان التنافس قائماً بين المدرستين، وإلى أى حد أيضاً ترك الخلاف فى الرأى بصماته الواضحة على اللاهوت المسيحى.

وليس من المبالغة فى شيء القول إن أوريجن كان بحق هو مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وإذا كان كلمنت يعد دون شك أول معالم الطريق إليها، فإن أوريجن كان الطريق نفسه، أو كما قلنا .. المدرسة، ورغم أن هذه المدرسة استمرت تؤدى رسالتها على امتداد مائة وخمسين سنة أعقبت وفاة أوريجن، إلا أن شهرتها الذائعة اكتسبتها من خلال فكره الذى طرحه، و"الأوريجينية" التى دار من حولها الجدال من بعد عدة قرون. ومادام أوريجن على قيد الحياة فى قيسارية يمارس الفكر الذى بدأه فى الإسكندرية، فإن الذين تسلموا مهمة رئاسة المدرسة بعد رحيله كانوا يمثلون ــ باستثناء ديونيسيوس وديديموس الضرير ــ ظلا شاحبا له، يخطو خطوة أحياناً أو يختفى بعض حين، فهذا هو هرقل Heraclas الذى جعله أوريجن مساعداً له فى المدرسة أثناء رئاسته لها بالإسكندرية، وتوسم فيه النبوغ والذكاء، بعد أن صرف وقتاً طويلاً فى دراسة الفلسفة، وظل ــ لشدة تأثره بها ــ يرتدى رداء الفلاسفة رغم رسامته قسيسا فى كنيسة الإسكندرية [1]، فلما غادر أستاذه المدنية تولى هو رئاسة المدرسة خلفاً له [2] ولكن مكثه بها لم يستمر أكثر من عام وبضعة شهور، حيث اعتلى عرش أسقفية الإسكندرية خلفا لديمتريوس عام ٢٣٢ للميلاد.

---

(1) EVSEB. hist. eccl. VI, 19,31.
(2) Ibid, VI, 26.

ومما يسترعى الانتباه أنه رغم العلاقات الوطيدة التى كانت تربط بين الأستاذ وتلميذه، إلا أن هرقل لم يحاول مطلقاً بعد أن جلس على كرسى القديس مرقس أن يصدر قراراً يمحو به الإدانة التى لحقت بأوريجن على يد سلفه والاكليروس السكندرى فى مجمعى الإسكندرية، بل يبدو أن هرقل كان قد أعطى موثقاً أن يسير على خطى سلفه ديمتريوس، وإلا لما كان قد تم اختياره أسقفاً، ويبدو أيضاً أن هرقل كان ينظر إلى بعض آراء أوريجن على أنها هرطقة، ولم يكن هذا رأيه وحده بل كان رأى الأكليروس السكندرى كما تم التعبير عنه فى مجمعى الإسكندرية (١) .

تولى ديونيسيوس Dionysius رئاسة المدرسة خلفاً لهرقل، وديونيسيوس هو أقرب تلاميذ أوريجن إلى نفسه وفكره، وإذا كنا قد تعجبنا من قبل لأن هرقل لم يصدر قراراً بالعفو عن أوريجن، فإن العجب يزداد إذا علمنا أن ديونيسيوس سلك السبيل نفسه بعد اعتلائه عرش أسقفية الإسكندرية عام ٢٤٦ م خلفاً لهرقل، وهذا يدعم ما نذهب إليه من القول بأن اعتلاء العرش الأسقفى كان يقضى آنذاك أن يظل أوريجن حبيس قرار الحرمان الذى صدر ضده.

وقد ذاعت شهرة دينيسيوس حتى عده يوسيبيوس القيسارى أعظم رجالات عصره علما ومعرفة، ويناديه بـــ "العظيم" (٢). وقد اكتسب هذا اللقب لبروزه فى مجال الرعاية الكنسية والفكر العقيدى؛ ذلك أن ديونيسيوس حقق لكنيسة الإسكندرية فى عهده ومن بعد سلطة واسعة، وامتد نفوذها لتشمل المدن الخمس الغربية (٣) Pentapolis. وشارك بصورة فعالة فى كل المناقشات الجدلية التى شغل بها رجال الإكليروس فى زمانه، وكلها تعكس بشكل واضح مدى التقدير الذى تكنه الكنائس المسيحية الأخرى للكنيسة السكندرية والجالس على عرش أسقفيتها، والذى جمع فى يديه بين رعاية الكنيسة ورئاسة المدرسة.

---

(1) McGiffert, Prolegonena, p. 251 n. 2.
(2) EVSEB. hist. eccl. VIII, 1; HIER. Vir. ill. 69.
(3) ATHANAS. De Sententia Dionysii, 5; Hardy, Christian Egypt, p. 29.
وهذه المدن الخمس هى "شحات" Cyrene و"طلميثة" Ptolemais و"برنيق" Berenice و"سوسة" Abollonia و"توكره" (توخيرا) Arsinoe وهى فى مجموعها تشكل برقة حالياً.

وكان الاضطهاد العام الذى بدأه الإمبراطور دكيوس Decius (٢٤٩ ــ ٢٥١) بأول مرسوم إمبراطورى يصدر فى هذا السبيل، ويجعل الاضطهاد عاماً بعد أن ظل طيلة قرنين من الزمان اضطهاداً محلياً متقطعاً، سبباً فى ظهور طائفة من المسيحيين المتشددين يرفضون قبول التائبين فى شركة الكنيسة ثانية، بعد أن أظهروا عودتهم إلى الوثنية ثانية خلاصا من العذاب، وكان فى مقدمة هؤلاء الرافضين "النوفاتيون" الذين ينسبون إلى "نوفاتيانوس" Novatianus الأسقف الرومانى المنشق على عهد الأسقف الرومانى كورنيليوس Cornilius الذى غدا أسقفا عام ٢٥١. وكانت النوفاتية مقدمة طبيعية لما تبعها من بعد وماثلها مثل الكنيسة الدوناتية Denatism فى أفريقيا والمليتية Melitianism فى مصر، وكلها ظهرت فى أخريات القرن الثالث الميلادى، وأوائل الرابع، ويسمون أنفسهم جميعاً بكنيسة الأطهار (١) .

وفيما يتعلق بالنوفاتية فقد أرسل صاحبها عدداً من الرسائل إلى أساقفة الكنيسة فى الشرق الرومانى، وكان ديونيسيوس فى مقدمة من بعث إليهم، وقد أعلن الأسقف السكندرى على الفور نبذه لهذا الشقاق والتشدد فى الوقت نفسه، ووقوفه إلى جانب الأسقف الشرعى "كورنيليوس"، ولكنه كتب أيضاً إلى نوفاتيانوس رسالة ينصحه فيها بالعمل على إحلال الوئام فى الكنيسة الجامعة، وكان من بين ما جاء فيها: "إذا كنت على غير إرادتك رُسمت، فسوف تبرهن على صدق ذلك إذا تنحيت بإرادتك .. عندها سوف يرتفع بين الناس قدرك، ويغفلون عن خطيئتك، ويسجلون لك تخليك عن الكرسى بملء رغبتك" (٢).

ويبدو أن ديونيسيوس نفسه قد تعرض لمثل هذا الموقف من جانب المتشددين الذين أنكروا عليه هروبه أثناء الاضطهاد الذى مارسه الإمبراطور فاليريان (٢٥٧ ــ ٢٦٠) Valerianus، ومن أجل هذا كتب ديونيسيوس دفاعاً عن نفسه للرد على هؤلاء المتطرفين (٣).

---

(١) لمزيد من التفصيلات عن هذا الفرق راجع كتابنا، الدولة. والكنيسة، جـ ٢ ص ١٣٣ ــ ٢٥٤.

(2) EVSEB, hist. eccl. VI, 45.

(3) Ibid. VI, 40, VII, 11.

وإذا كان النزاع النوفاتى يدور حول مسألة تتعلق بالتنظيم الكنسى والتقاليد، أكثر من اقترابه من الأمور العقيدية اللاهوتية، وذلك أيضاً هو جوهر التفرقة بين الشرق والغرب، فإن ديونيسيوس كان له دوره البارز أيضاً فى تلك الخلافات العقيدية التى ظهرت آنذاك؛ ومن بينها تلك الآراء التى أذاعها بولس الساموساطى Paul of Samosata فى ستينيات القرن الثالث الميلادى، وهو ينسب إلى مدينة ساموساط [١] ورسم أسقفاً لكنيسة أنطاكية (٢٦٠ ـ ٢٦٨)، وكان أول شىء أقدم عليه هو مهاجمة الآباء الأول للكنيسة، وخص بهجومه أوريجن السكندرى، فأثار كراهية من حوله من الأساقفة المعاصرين تلاميذ هذا العلامة الكبير [٢] .

وأذاع بولس السميساطى آراءه التى دارت حول القول بأن أقنومى الابن والروح القدس شىء واحد، وأن اللوجوس، الكلمة، قد أتى إلى الأرض وحل فى إنسان اسمه يسوع المسيح، وأن ابن الإنسان استمد وجوده من مريم العذراء، ومن ثم فهو لا يعدو كونه "مخلوقاً صالحاً حمل فى أحشائه روح الله، وأنه لم يصبح مسيحاً إلا بعد تعميده على يد يوحنا المعمدان، وهو يرد قوله هذا إلى أن ما تذهب إليه كنيسة الإسكندرية من الإيمان بأن المسيح ابن الله يقود إلى القول بـ"الثنوية". وقد كان واضحاً تماماً أن الرجل يعارض فى المقام الأول اللاهوت السكندرى [٣].

وتمت الدعوة من جانب "إلينوس" أسقف طرسوس لعقد مجمع دينى فى انطاكية لعلاج هذا الأمر، وأجاب الدعوة عدد ليس بالقليل من أساقفة المنطقة، ووجهوا الدعوة إلى ديونيسيوس السكندرى لحضور المجمع للإفادة بفكره اللاهوتى فى ذلك، ولما كان الرجل قد تقدم به العمر فقد اعتذر بذلك، ولكنه بعث بمن يمثله هناك وزوده برسالة إلى المجمع تتضمن رأى الكنيسة السكندرية فى آراء بولس السميساطى، وقد أدان المجمع هذه الآراء [٤] ولم يقدر لديونيسيوس أن يشهد

---

(١) قارن، إيريس المصرى، قصة الكنيسى القبطية، جـ١ ص ٩٩.

(٢) أسد رستم، كنيسة أنطاكية، حـ ١ ص ١٢١.

(٣) إيريس المصرى، قصة الكنيسة القبطية، حـ١ ص ٩٩؛ أسد رستم، كنيسة أنطاكية، حـ١ ص ١٢١، وللوقوف على آراء بولس الساموساطى، راجع، New Schaff – Herzog encycl. Vol. VII, pp. 456 – 457 .

(4) EVSEB. hist, eccl. VII, 27, 32.

قرارات المجمعين الأنطاكيين اللذين تم عقدهما فيما بعد لإدانة بولس، حيث كان قد توفى عام ٢٦٥.

ولعل موقف ديونيسيوس من "السابللية" Sabellianism التى تنسب إلى "سابلليوس" Sabellius أحد مواطنى "طلميثة" Ptolemais وهى واحدة من المدن الخمس الغربية Pentapolis [برقة حالياً] التى مد ديونيسيوس رعوية الإسكندرية إليها، وكان قد أقام فى روما فترة من الزمن على عهد أسقفها "زفيرينوس" Zephyrinus (١٩٨ ـ ٢١٧)، نقول لعل موقف ديونيسيوس من هذه الآراء السابللية يعكس مدى التأثر الواضح للأسقف السكندرى بأستاذه أوريجن، وانتهاجه السبيل نفسه فى الفكر والعقيدة.

وقد ذاعت هذه الآراء مع بدايات النهاية للقرن الثانى الميلادى، واتسعت دائرة انتشارها خلال النصف الأول من القرن الثالث، خاصة بين رجال الاكليروس الليبيين ونفر من الرومان، وعرف أصحابها بـ"الملكيين" Monarchians نظراً لمناداتهم بسيادة "الآب" (الله) فى علاقته مع "الابن" (المسيح). وتنقسم هذه الفرقة إلى طائفتين، تعرف أولاهما بـ"الملكية الحركية" Dynamuic Monarchianism أو "ملكية التبنى" Adoptianism وتقول بأن المسيح تأنس من العذراء عند ولادته، وحل به الروح القدس، وصار إلها بعد قيامته من بين الأموات، أى أن المسيح بدأ إنساناً وأصبح بعد الصلب والقبر والقيامة إلهاً. أما الطائفة الثانية فتعرف بـ"الملكية الشكلية" Madalistic Monarchianism وذاعت شهرتها وأفكارها من خلال السابللية التى تقول بأن الآب والابن والروح القدس شيء واحد فى أسماء ثلاثة، ولما كانوا يؤمنون بفكرة وحدانية الله، فقد قالوا إن الإله الوحد هو "الآب ـ الابن" Father – Son ولا يعنى هذا الاثنينية ـ كما يقولون ـ بل يعنى الله نفسه، وأن الله ليس هو الآب والابن تلقائياً، لكنه أصبح فاعلاً فى ثلاث قوى متتالية أو شخوص متتابعة، شخص الله الخالق المشرع، وشخص الابن المخلّص (وتمتد هذه الفترة من التجسد حتى القيامة) وأخيراً شخص الروح القدس صانع وواهب الحياة، أى أن الآب قام بعمله فى ثلاثة أشكال مختلفة، يشبه ذاك ـ مع الفارق طبعاً ـ الممثل المسرحى الذى يؤدى أدواراً ثلاثة من خلف أقنعة ثلاثة يضعها تباعاً على وجهه،

ومن ثم فهو يعلن عن نفسه فى أشكال مختلفة حسبما تقتضى الظروف [1]، ومن هنا عُرِفت هذه الطائفة بـ" الملكية الشكلية" أو "السابللية" من بعد.

وهكذا يبدو واضحاً أن اللاهوت السابللى لا يختلف فى جوهره عن "العقيدة الأبوية" Patripassian القديمة التى ظهرت فى القرن الثانى كرد فعل على القول بـ "التثليث"، والشيء الوحيد المختلف هو القول عند "السابلليين" بتتابع الأقانيم الثلاثة. والأمر الهام هنا هو أن مساواة قوة وشخص "الآب" بمثلهما عند الأقنومين الآخرين، يعنى القضاء على تفوق الآب على الابن والروح القدس. وعلى هذا النحو أيضاً أصبح الطريق ممهداً للوصول إلى ذلك المصطلح الشهير الذى ذاع فى القرن الرابع الميلادى، بعد إقراره فى مجمع نيقية المسكونى الأول عام ٣٢٥، وأصبح قاعدة الإيمان الأرثوذكسى فى الكنيسة الجامعة من بعد، وفتح فى الوقت نفسه باب الصراع على مصراعيه للجدلى اللاهوتى حول الأقنوم الثانى فى المسيح ــ الابن ــ وهو مصطلح "الهوموسية" Homoousius أى "مساواة الابن للآب فى الجوهر" أو بتعبير قانون الإيمان نفسه "أن الابن من جوهر واحد مع الآب" [2]، وهو مصطلح ــ كما سنعلم فيما بعد ــ لم يكن جامعاً مانعا بالنسبة للعقيدة المسيحية، مما أدى إلى ظهور آراء عقيدية عديدة اشتقت منه وشغلت آباء الكنيسة خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

وكانت المناقشات التى دارت بين الأسقف السكندرى ديونيسيوس وسميه الأسقف الرومانى، هى الرحم الذى نشأ فيه القول بـ "الهوموسية"، ذلك أن أسقف روما أدان سابلليوس واتهمه بالهرطقة فيما ذهب إليه، ووجد أسقف الإسكندرية لزاماً عليه التدخل لحسم هذه المسألة باعتباره راعياً لكنائس المدن الخمس الغربية، وأكد ديونيسيوس السكندرى أن "الكلمة" هو الذى صار جسداً وليس "الآب" واستند إلى تفسيرات وشروح أستاذه أوريجن فى هذا السبيل، ويبدو أن الحماسة الشديدة التى تملكت السبيل على ديونيسيوس من أجل دحض الآراء السابللية، إضافة إلى عدم قدرة عدد ليس بالقليل من رجال الدين، خاصة فى الغرب، على فهم آراء

(١) راجع تفصيلات هذه الآراء فى .New Schaff – Herzog encycl.

(٢) راجع كتابنا، الدولة والكنيسة، حـ٢ الفصل الخامس، حـ ٣ الفصلين السابع والثامن.

أوريجن كما أسلفنا، جعلت الأسقف الرومانى يعلن احتجاجه على قول سميه السكندرى بأن الآب والابن مختلفان كالقارب والربان، ومن ثم فهما ليس من جوهر واحد [١]، وأعلن أن الإله الآب والكلمة متحدان، كما أن الروح القدس يرقد ويسكن فى الله، بمعنى أن الثالوث المقدس هو إله العالم [٢]، وكان هذا دافعاً للأسقف السكندرى كى يكتب رسالة إلى ديونيسيوس روما موضحاً عقيدته، قال:

"... لقد كتبت فى رسالة سابقة تفنيداً ودحضاً للاتهامات التى ساقوها ضدى، يقولون فيها أننى أنكرت أن الابن كان واحداً فى الجوهر مع الآب، غير أن ما قلته هو أننى لم أجد هذا المصطلح "الهوموسية" مطلقاً فى أى موضع من الكتاب المقدس، كما أن ملاحظاتى التى كتبتها من بعد ولم يلاحظوها ليست متناقضة مع هذا الإيمان، ولقد ضربت مثالاً للميلاد البشرى (التأنس أو التجسد) بشىء قريب للأذهان، فالأبوان يختلفان بصورة لا يمكن إنكارها عن أولادهم، حيث لا يمكن مطلقاً أن يكونوا الاشخاص أنفسهم، وإلا لما كان هناك آباء وأبناء، وأنا على يقين من ذلك بتقديم أدلة مماثلة، فالنبات ينمو من البذور أو الجذور، وهذا يختلف عما يتفرع عنه، وإن كانوا فى الطبيعة شيئاً واحداً، كجدول ماء ينساب من ينبوع مكتسباً إسماً جديداً، ولا يمكن أن ندعو الينبوع جدولاً، ولا الجدول ينبوعاً، وكلاهما موجود، والجدول ماء من الينبوع".

وهكذا ــ كما يبدو ــ اتفق السميان، السكندرى والرومانى، على التوصل إلى هذه الصيغة القائلة بـــ "الهوموسية"، وظلت معلقة طيلة ما يقرب من ثلاثة أرباع قرن من الزمان، حتى بعثت من جديد باقتراح من الأسقف القرطبى "هوسيوس" Hosius فى المجمع المسكونى الأول، للرد على آراء الآريوسيين القائلين بعدم المساواة بين الآب والابن فى الجوهر، على اعتبار أنها الصيغة التى آوى إليها أسقفا الإسكندرية وروما فى القرن الثالث، وكان هذا، وما أذاعه الآريوسيون من أنهم أستمدوا أفكارهم من الأوريجنية عن طريق الأسقف السكندرى ديونيسيوس، هو الدافع الأساسى الذى حدا بأثناسيوس أسقف الإسكندرية أن يكتب دفاعاً عن سلفه ومثله المحتذى ديونيسيوس [٣] ذلك أن أثناسيوس ترسم

(1) Chadwick, early Church, p. 114.
(2)ATHANAS. de S. Dionysii.
(3) ATHANAS. de S. Dionysii.

خطى ديونيسيوس جهاداً وحياة، وظل طيلة أسقفيته مخلصا أميناً وحامياً للهوموسية التى ارتضاها ديونيسيوس، حتى حق لأحد المؤرخين [1] أن يقول: "إن من حق أثناسيوس دون غيره الإدعاء بأن ديونيسيوس وآراءه له وحده، وهو رائده والولى".

وبموت ديونيسيوس عام ٢٦٥ فقدت مدرسة الإسكندرية واحداً من رجالاتها العظام الذى كان يعدا امتداد طبيعيا لأستاذه أوريجن رائد هذه المدرسة اللاهوتية، وقد تواكب موته مع الأحداث التى بدأت تتصاعد فى الإمبراطورية متمثلة فى الفوضى السياسية والتدهور الاقتصادى والهزائم العسكرية والانحلال الاجتماعى، مما اصطلح على تسميتها بأزمة القرن الثالث الميلادى، والتى امتدت نصف قرن من الزمان بين عامى ٢٣٥ و ٢٨٤، وهى السنة التى اعتلى فيها دقلديانوس Diocletianus عرش الإمبراطورية، لينجح فى إعادة التوازن إليها من جديد. غير أن عهده ارتبط فى أذهان المصريين بعصر الاضطهاد الأعظم أو عصر الشهداء، حيث اتخذ المصريون من عام ٢٨٤ بداية للتقويم المصرى أو القبطى، على الرغم من أن دقلديانوس لم يبدأ فى ممارسة اضطهاده للمسيحيين فى الإمبراطورية إلا فى السنة التاسعة عشرة من حكمه، أى عام ٣٠٣، أى قبل اعتزاله الحكم طواعية بعامين فقط [2] .

وكان طبيعياً أن يجرى على مدرسة الإسكندرية ما جرى على الكنائس فى الإمبراطورية، خاصة وقد علمنا أن الأساقفة السكندريين منذ رعاية ديونيسيوس جمعوا فى يديهم بين الكنيسة والمدرسة، ومن ثم فإن المؤرخ الكنسى يوسيبيوس لم يحدثنا بشىء عن هذه المدرسة طيلة ما بقى من عمر القرن الثالث بعد وفاة ديونيسيوس، وكذلك فعل جيروم، وإن كنا نستطيع أن نستخلص من حديث يوسيبيوس عن أساقفة الكنائس آنذاك أن المدرسة كانت رغم الاضطراب تمارس عملها وتؤدى بعضا من رسالتها، فيوسيبيوس السكندرى، أحد قساوسة الإسكندرية الذى امتدحه ديونيسيوس عندما بعث به ممثلاً له فى المجمع الأنطاكى الذى عقده سنة ٢٦٢ لمعالجة آراء بولس السميساطى، رسم أسقفا لكنيسة اللاذقية، ونال شهرة واسعة فى مجال العقيدة ودراسة الكتاب المقدس كواحد من أبناء مدرسة

(١) راجـع المقدمة التى كتبها "روبرتسون" Robertson لدفاع أثناسيوس عن ديونيسيوس ضمن مجموعة آباء نيقية، المجلد الرابع، ص ١٧٤.

(٢) راجع تفصيل ذلك فى كتابنا، الدولة والكنيسة، جـ٢ الفصلين الأول والثانى.

الإسكندرية[1] فلما قضى نحبه خلفه سكندرى آخر يدعى "أناطوليوس" Anatolius يصفه شيخ مؤرخى الكنيسة بأنه جمع إلى البراعة فى الآداب والفلسفة والبيان، حذق العلوم الرياضية والهندسة والفلك والطبيعة والجدل [2]، ثم يقول عنه "إنه بين أقرانه أول زماننا" [3] ويضيف "لأجل ذلك دعاه السكندريون للعودة كى يعيد من جديد ما كان للمدرسة السكندرية [4]، وتشير فروع المعرفة الإنسانية التى جمعها "أنا طوليوس" إلى أنه تلقى تعليمه فى الإسكندرية، ولكنها تشير فى الوقت نفسه إلى ما سبق أن ذكرناه عن الأثر الكبير الذى تركه أوريجن فى منطقة فلسطين وسوريا، والنجاح الذى لقيته دعوته هناك بين خاصة المثقفين من العلمانيين والاكليروس.

على أنه مع أواخر القرن الثالث وبداية الرابع، تنقشع هذه الغيوم قليلاً، ويصل جيروم ما انقطع من حديث، فيخبرنا أن مفكراً يدعى "بيريوس" Pierius هو الذى كان يقوم بالتدريس فى الإسكندرية آنذاك [5]، وإن كان يوسيبيوس لا يذكر عنه شيئاً أكثر من كونه أحد قساوسة الإسكندرية[6] ويناقش Mcgiffert [7] هذه المسألة تفصيلاً ويميل إلى الأخذ برأى يوسيبيوس" غير أن ما يذكره جيروم من أن بيريوس نشر عددا كبيرا من الرسائل فى مختلف الموضوعات، مما أضفى عليه لقب "أوريجن الصغير"، بالإضافة إلى الحياة النسكية التى كان يعيشها، ومعرفته الواسعة بفن الجدال، كل هذا يدعونا للإعتقاد بأنه ليس من المستبعد، بل لعله من المرجح أن يكون بيريوس قد باشر التدريس فى مدرسة الإسكندرية، بل ربما ترأس هذه المدرسة خلفا لأستاذه ثيوجنستوس Theognostus الذى قيل أنه تولى رئاسة المدرسة فترة قصيرة ثم خلفه بيريوس، وأنه ترك سبعة رسائل تحدث فيها عن الثالوث المقدس والتجسد والخلق، وكان ـــ كما يتضح مما بقى من كتاباته أوريجنيا متشددا [8] .

(1) EVSEB. hist. eccl. VII, 11, 32.
(2) Ibid. VII, 32; HIER. Vir. ill. 73.
(3) EVSEB. hist. eccl. VII, 32.
(5) EVSEB. Loc, cit.
(6) HIER. vir. ill. 76.
(7) EVSEB. hist, eccl. VII, 32.
(8) Prolegomena to EVSEB. P. 321, n. 42.
(9) New Schaff – Herzog encycl. Vol. IX, pp. 52 – 53, Vol. XI, p. 328.

وطوال مدة الاضطهاد الأخيرة (٣٠٥ ـــ ٣١٣) على عهدى جاليريوس Galerius (٣٠٥ ـــ ٣١١) وماكسيمين دايا Maximinus Daia (٣٠٧ ـــ ٣١٤) تولى "آشيلاس" Achillas (+ ٣١١) الإشراف على المدرسة (١)، وكان مسلكه الذى يتصف بالتقوى سنداً لتولى الأسقفية بعد موت بطرس سنة ٣١١ وهو الذى يعد آخر الشهداء فى الكنيسة المصرية (٢)، وإن لم يمكث بها إلا قليلاً جداً، حيث خلفه إسكندر (٣١١ ـــ ٣٢٨).

وخلال أسقفية إسكندر وأثناسيوس من بعده (٣٢٨ ـــ ٣٧٣) عهد بإدارة المدرسة إلى "ديديموس" Didymus الضرير، ورغم أنه افتقد بصره صبيا (٣) إلا أنه تمكن فى النبوغ من نواحى المعرفة العديدة، محدثا بالشعر، متضلعاً من البيان، عالماً بالفلك والحساب والهندسة، دارساً للنظريات الفلسفية المختلفة (٤). وقد ترك لنا مؤلفات عديدة معظمها تعليق على المزامير وشروح لانجيلى متى يوحنا، وخلف كتاباً عن الروح القدس، قام جيروم بنقله إلى اللاتينية (٥) وقد ذاعت شهرته، وأثنى عليه رهبان مصر وعلى رأسهم أنطونيوس، أبو الرهبان، عندما قدم إلى الاسكندرية لتأييد أثناسيوس عام ٣٣٨ فى صراعه مع الآريوسيين (٦)، وكان من أشهر تلاميذ المدرسة السكندرية آنذاك جريجورى النازيانزى وأخوه قيصر، بالإضافة إلى جيروم وروفينوس، وهؤلاء جميعهم كانوا أتباع أوريجن والمدافعين عن الأوريجنية باستثناء جيروم فى سنى عمره الأخيرة بعد أن ارتد عنها.

وفى عام ٣٩٦ مات ديديموس بعد أن ظل فى إدارة المدرسة فترة غير قصيرة، تبلغ ثلاثة أرباع القرن تقريباً، وهى الفترة التى شهدت أخطر صراع عقيدى عرفته الكنيسة فى عصورها الأولى، وانتهى بانتصار الإمبراطورية للنيقية على عهد الإمبراطورية ثيودوسيوس الأول. وبموت ديديموس دخل تاريخ المدرسة السكندرية فى طور من الغموض يشبه ذلك الذى صحب نشأتها، ولم نعد نسمع عنها من بعد شيئاً، ولكنها ظلت حتى آخر عهدها بالحياة على زمن ديديموس

(1) EVSEB. hist. eccl, VII, 32.
(2) Id. THEOD. Hist. eccl. I, 2.
(3) HIER. vir. ill. 109.
(4) SOZOM. Hist. eccl . II. 15; THEOD. Hist. eccl, I, 2.
(5) HIER. Vir. ill. 109.
(6) SOZOM. Hist , eccl , III, 15.

الضرير "أوريجنية" الفكر، ولعل ما يقوله آخر أساتذتها هذا، يعبر تعبيراً صادقاً عن هذا الاتجاه الذى ساد، قال ديديموس فى تعليقه على كتاب "المبادئ" لأوريجن بعد أن امتدح ما جاء فيه، "إن الذين يفترون على أوريجن الكذب، ويتناولون آراءه بالاستخفاف والازدراء، ليسوا إلا أناسا غاية فى التفاهة، ذلك لأنهم يفتقدون القدرة على الفهم العميق للحكمة البالغة لذلك الرجل العظيم" (١).

مما لا شك فيه إذن أن الفكر السكندرى ممثلاً فى المدرسة اللاهوتية قد أدى دوراً بارزاً فى صياغة العقيدة المسيحية خلال القرون الأولى للميلاد، وتركت المدرسة بصماتها واضحة على قانون الإيمان المسيحى فى الشرق والغرب على السواء، وأخذ آباء الكنيسة وفقهاؤها الكثير مما طرحه زعماء المدرسة من أفكار وآراء لاهوتية بل وأخلاقية، وحتى أولئك الذين وقفوا من هذه الأفكار موقف المعارضة، كانوا تلامذة لها عيالا عليها، ولا تخلو كتاباتهم من كثير من الاقتباسات التى ينقلونها لتأييد آرائهم رغم مخالفتهم الصريحة لها فى بعض الأحيان، والذى يدعو للاهتمام ــ دون الدهشة، أن الاتجاهين اللاهوتيين الكبيرين المتضادين، الأريوسية والنيقية، استقيا أفكارهما وقواعد إيمانهما من مصدر واحد، وهو المصدر الذى كان علما عليها، أعنى "الأوريجنية"، وراحت الطائفتان فى اصطراعها حول لاهوت المسيح وناسوته تنهلان من هذا النبع الذى لا يغيض!! وما جدل القرون من الرابع حتى نهاية السادس إلا حواراً فى عباءة "الأوريجنية" أو بتعبير آخر، فى رداء المدرسة السكندرية.

على أن الذى يلفت الانتباه، أنه رغم الشهرة الذائعة التى حققتها المدرسة السكندرية فى الأوساط المسيحية فى مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية، ورغم الإنتشار الذى لقيه الفكر الأوريجنى فى الدوائر الكنسية وبين خاصة المثقفين، إلا أن المدرسة لم تحقق شيئاً من مثل هذا الذيوع بين المصريين أنفسهم، وهذه مسألة تثير علامات استفهام كبيرة توجب تلمس إجابات معينة لهذه التساؤلات.

لعلنا لا زلنا نذكر ما أوردناه منذ قليل من أن كنيسة الإسكندرية ممثلة فى أسقفها قررت أن تضع المدرسة تحت إشرافها المباشر وسلطان الأسقف، كما لو

(1) SOCR. hist. eccl. IV, 25.

كانت إحدى الإدارات الكنسية، وقد يكون هذا مقبولا فى المرحلة الأولى عندما كانت مهمة المدرسة قاصرة على تعليم الناشئة مبائ العقيدة المسيحية، وجذب أعداد من الوثنيين إلى مظلة المسيحية، أو بتعبير آخر عندما كانت المدرسة لا تزال "مدرسة الموعوظين" Catechesis، وتقدم إلى جوار هذه المبادئ العقيدية الأولية دروساً فى العلوم والرياضيات، وقد نشأت على هذا النحو فى حضن الكنيسة، أما الآن وقد تحولت إلى "مدرسة المدافعين" Schola apologetica وجعلت مهمتها الأساسية التصدى للرد على خصوم المسيحية من الخارج، أعنى الوثنيين، ومن الداخل، أقصد الغنوصيين، وفى الحالتين كان على أساتذتها أن يدرسوا بعمق كل التيارات الفلسفية السائدة، والتراث اليونانى الرومانى، وأفكار ومبادىء الحضارات الشرقية القديمة المحيطة بهم من كل ناحية، وهذا يقتضى أن يتفرغ الاكليروس لمهمته الرئيسية، وهى الناحية الرعوية لشعب الكنيسة، وأن يترك لهؤلاء الأساتذة فى المدرسة ميدان العمل "الدفاعى" عن العقيدة، وكان ذلك أمراً حتمياً لأن هؤلاء جميعاً كانوا من العلمانيين ولم يكونوا من رجال الاكليروس، وكلهم تلقى تعليمه فى مدرسة الإسكندرية الفلسفية إلى جانب من ظلوا على وثنيتهم مثل أفلوطين السكندرى وغيره، ولكن يبدو أن أساقفة الإسكندرية كان لهم رأى آخر فى هذا الموضوع، يهدف إلى جعل المدرسة دائرة من دوائر الكنيسة.

وقد ظهر ذلك واضحاً فى موقف الأسقف ديمتريوس من "أوريجن" الأستاذ، ورغم أن "الكنيسة" اعتمدت على "المدرسة" فى التدخل فى كثير من المشكلات العقيدية التى ظهرت آنذاك خارج مصر، إلا أن ذلك تم تحت إشراف كنسى كامل، وظلت السيادة الكنسية كاملة إلى أن تمكنت "المدرسة" فى شخص أوريجن من الإفلات من قبضتها والانتقال إلى فلسطين ومباشرة مهمتها من هناك، وإن بقيت الجذور فى الإسكندرية.

وتفاديا لحدوث مثل هذا الموقف مرة أخرى رأى الأسقف السكندرى أن يجمع فى يديه الرئاستين، رعاية الكنيسة وزعامة المدرسة، وكان ديونيسيوس هو أول من أقدم على ذلك. وإذا كان لم يقدر لهذا "الجمع" بين الرئاستين أن يستمر طويلاً نتيجة للإضطهاد الوثنى الذى حل بالمسيحيين فى النصف الثانى من القرن

الثالث، وأوليات سنى القرن الرابع الميلادى، إلا أن أساقفة الإسكندرية ظلت لهم الكلمة العليا فى أمور المدرسة، وتمثل ذلك بوضوح تام فى شخصيتين رئيسيتين آنذاك هما أثناسيوس وثيوفيلوس.

وإذا كان قد جمع بين الرجلين حبهما وتقديرهما الكامل لمؤسس المدرسة اللاهوتية "أوريجن" وأفكاره، إلا أن أولهما كان يفعل ذلك على استحياء كامل، يمتدح "الأستاذ" دون أن يعلن صراحة رضاءه عن أفكاره وآرائه اللاهوتية، خاصة بعد أن ظهرت الآريوسية التى تستند فى جوهر أفكارها إلى "الأوريجنية، أما ثانيهما فقد أنقلب على عقبيه، شأن اللاهوتى اللاتينى جيروم، وأدار ظهره تماماً لأوريجن والأوريجنية وأعلن إدانتها، وإن كان فى سريرة نفسه غير راض عما يفعل !!

وكان أمراً منطقياً أن يتبع الناس زعامتهم الدينية فيما تذهب إليه، فإذا أضفنا إلى ذلك أن أسقف الإسكندرية قضى منذ البداية على كل محاولة لوجود زعامات كنسية أخرى على امتداد مصر كلها، وكان أوضح مثال على ذلك ما حدث فى أسيوط Lycopolis على زمن أسقفها "مليتيوس" Meletius، وكان معاصرا لأثناسيوس، أدركنا على الفور أن الأنظار كلها كانت معلقة بكرسى الإسكندرية الأسقفى تنتظر منه القول الفصل فى المسألة العقيدية، ومن ثم لم يحدث فى مصر ما كان قائماً فى سوريا وفلسطين من تعدد الزعامات الأسقفية، لأن مصر بطبيعتها الجغرافية، وتكوينها العرقى، ونشأتها السياسية منذ أقدم العصور كانت مهيأة لذلك، ومن ثم لم تلق المدرسة من الذيوع بين المصريين، حتى المثقفين منهم، ما لقيته خارج مصر.

ولقد ساعد على ذلك أيضاً أن أساتذة المدرسة ومفكريها ألقوا دروسهم، وأداروا الحوار، ووضعوا كتبهم باليونانية، لسان الثقافة والفكر فى ذلك العصر، خاصة الشطر الشرقى من الإمبراطورية، ولما كانت الإسكندرية هى المركز الرئيسى لكل هذه الحياة الثقافية، فإنه على الرغم من وجود بعض مدن أخرى .. وإن كانت قليلة، توجد فيها دوائر للحوار والمناقشات باليونانية أيضاً، إلا أن ذلك كله لم يكن له أثر واضح أمام حديث المصريين جميعهم بلغتهم المصرية القديمة، وكان هذا فى حد ذاته من أكبر العوائق أمام انتشار صيت المدرسة وأفكارها بين

المصريين، وكان حظ الغرب اللاتينى أوفر فى هذه الناحية، حيث تولى عدد من المفكرين مثل جيروم وروفينوس وغيرهما نقل فكر المدرسة السكندرية إلى اللسان اللاتينى.

وكان ظهور الآراء العقيدية الآريوسية عاملاً هاماً أيضاً يضاف إلى هذه العوامل، ذلك أن الكنيسة السكندرية تصدت بقوة لهذه الآراء، وأعلنت بادىء ذى بدء إدانتها، ولما كانت الأريوسية قد استلهمت أفكارها من الأوريجنية، علم المدرسة اللاهوتية فى الإسكندرية، فقد قدر لها على هذا النحو أن تعيش فى مصر جزيرة منعزلة وسط محيط "نيقى"، مع العلم أن الآريوسية لقيت رواجاً فى سوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان، وكان هذا أمراً يتفق وطبيعة الأمور، حيث تأثير المدرسة الانطاكية القائمة فى تفسيرها للكتاب المقدس على المنطق الأرسطى، وحيث تتعدد وتنتشر دوائر الحوار والجدل وأيضاً الزعامات الكنسية.

ويبقى بعد كل هذا أن الكنيسة السكندرية اعتمدت اعتماداً كبيراً فى تقوية مركزها وتثبيت سلطانها على الرهبان المصريين، ولما كان هؤلاء جميعاً يتحدثون بلسانهم المصرى، وينأون بأنفسهم عن حمى هذا الجدال اللاهوتى، ولا يستهويهم ذلك الشكل الرمزى وحركة التفسير المجازى لنصوص الكتاب المقدس، وهو أهم ما يميز فكر مدرسة اللاهوت السكندرى، فقد أصبح من المستحيل اختراق هذا السياج فى وقت كان الناس يعتقدون فيما يشاع عن معجزات لهؤلاء الرهبان وكرامات!.

الفصل الثالث

مصر والمسيحية

الفصل الثالث

مصر والمسيحية

منذ ارتضت المسيحية أن تخرج من عباءة اليهودية، موضعاً وفكراً وعزمت على أن تمضى إلى طريق أمم، كان عليها حتماً مقضياً أن تقدم نفسها إلى هؤلاء الأمميين فى قالب عقلانى، يتفق وطبائع تفكيرهم التى اتسمت خلال تلك الفترة، أعنى القرون الأولى للميلاد، بالفلسفة العملية التى سادت المجتمع الرومانى آنذاك، والمناقشات الجدلية الساخنة بين أتباع الفلسفات السائدة كالرواقية والأبيقورية والأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة، وقبل هذا كله الأفلاطونية فى صورتها الأصلية، والأرسطية، ورغم أن هذه الفلسفات جميعها تعد يونانية المنبت والجذور إلا أنها تطورت بعد ذلك ــ فى ظل عالمية الإمبراطورية الرومانية ــ لتتفاعل مع الميراث الشرقى العريض للحضارات القديمة فى هذه المنطقة، فتصطبغ إلى حد ليس بالقليل بالروحانيات فى تلك الحضارات، ومن ثم تتغلب على معظمها فى أشكالها الجديدة، كالرواقية والأفلاطونية المحدثة بصفة خاصة، النزعة الصوفية والاتجاه الرمزى أو التأويلى.

وإذ أرادت المسيحية أن تمكن لنفسها بين هؤلاء "الأمميين"، فلم يكن أمامها من سبيل تسلكه إلا الامتزاج مع هذه الفلسفات والأفكار، وأن تأخذ عنها وتعطيها، وتتأثر بها وتؤثر فيها، ولما كان من الصعب، بل من المستحيل، على أى منها، الفلسفة والمسيحية، أن تتخلى طواعية عن مكانتها لمنافستها، فقد قلبت كلتاهما أن تقترب من بعضها البعض، بل إن شئتاً الدقة فلنقل التفاعل الكامل والامتزاج التام بينهما، حتى أصبح من غير المقبول أو حتى المعقول أن نفصل بينهما على حد قول الفيلسوف "برتراند رسل"[1] ، وليخرج لدنيا فى النهاية كيان جديد يضمهما معا هو ما اصطلحنا على تسميته من قبل بـ "المسيحية المتفلسفة".

---

(١) راجع الفصل الأول، ص ٥٦ ــ ٥٧.

وكان طبيعياً أن يكون النصف الشرقى من الإمبراطورية الرومانية، أو بتعبير أدق، النصف اليونانى الفكر والثقافة واللسان، هو المجال الحيوى الذى تدور فى رحابه عملية التفاعل هذه، وذلك لانتشار المدارس الفلسفية فى كثير من مدنه، وللحيوية التى تتمتع بها اللغة اليونانية، على عكس النصف الغربى اللاتينى الذى كان يخلو أو يكاد من مثل هذه المدارس، والجمود الذى اتسم به اللسان اللاتينى، وكان طبيعياً أيضاً أن تكون إسكندرية مصر هى البوتقة الرئيسية التى تنصهر فيها هذه التيارات جميعها، الفلسفات اليونانية، التراث الحضارى الشرقى، المسيحية، وذلك للمكانة المتميزة التى حققتها الإسكندرية خلال القرنين الثانى والأول قبل الميلاد ومثليهما من بعد، والتى تحققت لها بفضل مكتبة الإسكندرية ذات الشهرة الواسعة، والمدرسة الفلسفية الذائعة الصيت.

ولم يكن غريباً والإسكندرية تستند إلى ظهير حضارى مصرى ضارب فى القدم، موغل فى البعد يمتد إلى أقصى الجنوب عند طيبة، وتعد المركز التجارى النشط، وملتقى خطوط التجارة والتجار فى البحر المتوسط، يقدمون عليها ببضاعتهم وثقافاتهم من الشرق القصى والشرق الأفريقى وحوض هذا البحر المتوسط، لم يكن غريباً كما نقول أن تختط الإسكندرية لنفسها طريقا يجمع بين هذا جميعاً وبين شخصيتها اليونانية الأصلية، ويضفى على المسيحية فى مصر طابعاً متميزاً يخصها وحدها دون غيرها من بلدان العالم المسيحى الأخرى، حتى أنه يمكن القول دون تردد أن ما حدث فى بوتقة الإسكندرية الفكرية اللاهوتية، هو فى حقيقة الأمر "تمصير للمسيحية".

ولقد كان هذا أمر لا مندوحة عنه بفعل "الروحانية" التى عكف عليها المصرى القديم، منذ فتح على الدنيا عينيه حتى قبل أن ينبلج فجر التاريخ، عندما وضع فكرة "التاسوع" الإلهى فى "أون" مدينة الشمس، وآمن بـــ "الثالوث المقدس" متجسدا فى أوزيريس وإيزيس وحورس، وسما بآلهته إلى حيث ينبغى أن تكون هناك فى عليين، ولم ينزل بها إلى حيث نزل الإغريق حين جعلوها تختلط بالبشر تزاوجاً وتآمراً ومشكلات حياة، ومن ثم فقد جاء انتقاء فكرة "المُثُل" عند أفلاطون، والوقوف عند "المثل الأعلى"، "مثال الخير" لدى ذلك الفيلسوف، متناغما مع هذه

"الروحانية" عند المصرى القديم، وهذا هو بعينه ما فعلته مدرسة اللاهوت السكندرى عندما اتخذت من الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة نقطة البدء وحجر الزاوية فى تفسير الكتاب المقدس، وكانت "الأوريجنية" الأنموذج المصرى للمسيحية. وليس أدل على ذلك مما يقوله المؤرخ Creed [1] من أنه ليس هناك بلد من البلاد أثر فى تطور العقيدة المسيحية مثلما فعلت مصر، بل ليس ثمة مدينة تركت بصماتها على المعتقد المسيحى بصورة أشد عمقاً من الإسكندرية.

ولم يكن "آريوس" Arius السكندرى أول من فتح باب المناقشات الكريستولوجية على مصراعيه، ولكنه كان أشهرهم جميعا، ذلك أن فرقاً عديدة وآراء أكثر عددا راحت تصاعد خلال القرنين الثانى والثالث للميلاد، حدثنا عنها شيخ مؤرخى الكنيسة يوسيبيوس القيسارى فى عدد من صفحات كتابه "التاريخ الكنسى"، وقد شاركت كنيسة الإسكندرية مشاركة فعالة فى الرد على بعض هذه الآراء كما أشرنا فى الفصل السابق، وإن لم يقدر لأى من هذه الفرق أن تحقق انتشاراً أو ذيوعاً باستثناء "السابلية" [2] ولعل ذلك يعود إلى أمرين، أولهما أن عدداً كبيراً من آباء الكنيسة المسيحية كان حتى نهاية القرن الثانى الميلادى وأوليات الثالث، لا يزال يحجم عن دراسة الفلسفة لأنها فى ظنهم رجس من عمل الشيطان، وكان الآباء اللاتين يمثلون الأغلبية الساحقة من بين هؤلاء، وثانيهما أن الإمبراطورية لم تكن تلقى بالا لما يحدث فى داخل الكنيسة المسيحية، ولم يكن يعينها من أمر هذه الفرق المتناحرة القليل أو الكثير، فقد كانت تنظر إلى المسيحيين جميعاً آنذاك نظرة واحدة، وتصنفهم أيضاً طائفة واحدة تضاف إلى غيرها من الطوائف التى لم تكن تدين بعبادة أرباب الرمان، حتى إذا جاء آريوس وجهر بآرائه فى العقد الثانى من القرن الرابع، كانت الدولة قد تحولت إلى الاعتراف بشرعية وجود المسيحية إلى جوار الديانات الأخرى فى الإمبراطورية، ومع اعتناق أباطرة القرن الرابع لها اعتناقاً "حكومياً" قبل أن تصبح ديانة "رسمية" على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول، كان عليهم أن يقيموا وزناً الآن لكل ما يحدث من خلافات عقيدية بين المسيحيين وأنفسهم، وأضحى

---

(1) Egypt and the Christian Church, p. 300.

(٢) راجع الفصل السابق، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

ذلك واجباً مقدساً من أهم الواجبات الملقاة على عاتق الإمبراطور الرومانى باعتباره "نائب المسيح" على الأرض.

وكان آريوس، القس السكندرى، قد تلقى تعليمه فى مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وتعلق تماماً بآراء عمادها أوريجن، ووقف بكل فكره عند "الأوريجنية" مأخوذاً بها، ثم التحق بمدرسة اللاهوت الأنطاكى، وتتلمذ على أفكار أستاذها "لوقيانوس"، فجمع آريوس بذلك بين الاتجاهين السائدين هنا وهناك، الفكر الأفلاطونى والمنطق الأرسطى، ودرس الكتاب المقدس، ولم يقف عند ظاهر النص شأن أهل النقل، بل تعداه إلى الأسرار الخفية والمعانى الرمزية كما يفعل أهل العقل، مهتديا فى ذلك بخطى اللاهوتى الكبير أوريجن السكندرى، وأعمل فكره فى ذلك كله، ثم راح يعلن آراءه أمام أسقفه إسكندر ورجال الاكليروس المصرى فى الإسكندرية.

ورغم أن شيئاً مما كتبه آريوس لم يصل إلينا، حيث تم إعدام عمله الرئيسى المسمى "ثاليا" Thalia والذى يتضمن كل أفكاره وآرائه، بعد إدانة مجمع نيقية المسكونى الأول له، إلا أننا وقفنا على ما ذهب إليه مما كتبه عنه خصومه، وبعض الشذرات التى نقلها أثناسيوس فى كتاباته للرد عليها، ومن ثم يجب أن يتم تناولها بعين الحذر، حيث لا يمكن الجزم بصحة نقلها بنصها كما جرى به قلم صاحبها آريوس، أو داخلها التحريف، وإن كنا فى الوقت نفسه نستعين بالقليل الذى ورد فى رسائل عدد من مؤيديه، حتى يمكننا تكوين فكرة واضحة عما كان يعتقد فيه آريوس السكندرى.

فمن رسالة بعث بها إسكندر أسقف الإسكندرية إلى سميه أسقف القسطنطينية، وأخرى منه إلى عموم الأساقفة، نقف على شرح تفصيلى لآراء آريوس، والآيات التى يستند إلى حجيتها من الكتاب المقدس ليدعم بها معتقده، وردود إسكندر على هذه الأفكار، ومنهما معاً يمكن أن نعرف ما كان يقول به قس الإسكندرية كما يعرض لها إسكندر (1).

---

(1) ATHANAS. Depositio Arii; THEOD. Hist. Eccl. I, 3

فالله عند آريوس لم يكن دوماً آبا، فهناك فترة من الزمن لم يكن فيها الآب آبا، وكلمة الله لم تكن دواما، ولكنها من العدم نشأت، فالله قد جعل هذا الذى لم يكن [الابن]، من ذلك الذى لا وجود له (العدم)، وعليه فقد كان هناك زمان لم يكن الابن فيه موجوداً؛ ذلك أن الابن مخلوق، لا يساوى الآب فى الجوهر، ليس الكلمة الحق الطبيعية للآب، ليس حكمته الحقة، إنما هو أحد الخلائق، دُعى الكلمة والحكمة خطأ، لأنه نشأ بذات كلمة الله، وبالحكمة الكامنة فيه؛ التى بها سوّاه الله وسوّاه. ومن ثم فهو بطبيعته عرضة للتغيير والتغاير شأن كل الخلائق. والكلمة غريبة عن جوهر الآب، بعيدة عنه ومنفصلة، والآب .. كيف يصفه الابن؟! إن الكلمة لا تعرف كنه الآب يقينا، والابن لا يعرف جوهره هو. من أجل بنى الإنسان جُبل، يخلق الله به الخلائق، به إذن يؤدى. لم يكن له وجود لولا أن شاء الله أن يخلق.

وعلى الدرب نفسه يسير أثناسيوس الذى كان شماساً آنذاك، ثم اعتلى عرش أسقفية الإسكندرية بعد وفاة إسكندر، ويورد فى رسائله ضد الآريوسيين وردوده عليهم حول ما دار فى مجمع نيقية، كثيراً مما قال به أسقفه، ويضيف أن الفريق الآريوسى ينكر لاهوت المسيح، لأن الابن عندهم ليس إلها حقا. (١).

ويقرن كل من إسكندر وأثناسيوس ما قال به آريوس بما نادى به بعض رجال الاكليروس من قبل، ويقول اسكندر "إن هؤلاء الأفراد فى سعيهم الدائب بكل مغالطاتهم لإنكار ألوهية الابن، الكلمة، قد زكوا موقف من سبقوهم"، ويشير إلى هؤلاء النفر بأنهم "إبيون" Epion و"أرتماس" Artemas وبولس الساموساطى الذى جئنا على ذكره من قبل، ويقول إنهم جميعاً ينكرون لاهوت المسيح ويعتبرونه واحداً بين الخلائق (٢).

أما آراء آريوس كما يعرضها صديقه ورفيق فكره يوسيبيوس أسقف نيقوميديا، والذى تطورت الآريوسية على يديه كثيراً حتى أصبح أتباعها يعرفون فيما بعد باسم "اليوسابيين"، ولعبوا دورا مؤثراً فى الساحة العقيدية على عهد الإمبراطور قسطنطيوس (٣٣٧ ـــ ٣٦١)، الذى آوى إلى الآريوسية عقيدة. نقول

---

(1) ATHANAS. De synodis, II, 15; de decr. III, 6; Orat Contra Arianos.
(2) Id.; THEOD. Hist. Eccl. 1, 3

إن هذه الآراء كما عرضها يوسيبيوس فى رسالة بعث بها إلى باولينوس Paulinus أسقف صور، فيمكن تلخيصها على هذا النحو كما جاء فى هذه الرسالة [1].

"البتة لم نسمع بكائنين ليسا بمولودين، وما علمنا بإنقسام الواحد إلى اثنين، ولم نع على الإطلاق ولم نعتقد أبداً أن الواحد فى صورة بشرية قد تجسد، ولكنا نؤكد أن غير المولود واحد، وواحد كذلك الذى يحيا فيه بالحق، ولكنه من جوهره لم يجبل، ولم يشترك مطلقاً وغير المولود طبيعة أو جوهراً، متميز تماماً فى الطبيعة والاقتدار، جبل على شبه بالخالق سجية ومقدرة. إنا نؤمن بأن "كيف" بدايته لا يمكن التعبير عنه بالقول ولا حتى بالفكر، كما أنها على البشر خافية، ومَنْ مِنَ الكائنات منهم أعلى؟!

"تلك آراء ندعو بها لا لأنا من نسيج خيالنا استقينا، بل من الكتاب المقدس من حيث نعلم أن الابن خُلق .. وقد قال السيد "الرب قنانى أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم، منذ الأزل مُسحت، منذ البدء منذ أوائل الأرض، إذ لم يكن غُمر أبدئت، إذ لم تكن ينابيع كثيرة المياة، من قبل أن تقررت الجبال، قبل التلال أبدئت" (أمثال ٢٢/٨ ــ ٢٦).

"ذلك أنه لو كان [الابن] من خلاله أو منه [الآب]، جزء منه أو منبثق من جوهره، لاستحال القول بخلقه، لأن ما هو من غير المولود لا يمكن القول بخلقه، سواء به أو سواه، لأنه غير مولود منذ البدء. ولكن إذا كانت حقيقة تسمية الابن المولود تدعو البعض إلى الجهر بأنه قد أتى من نفس جوهر الآب، ويحمل من الآب فى الطبيعة شبها، لأجبناهم أنه ليس وحده الذى تحدث عنه الكتاب المقدس بأنه المولود، بل عن آخرين مخالفين له فى الطبيعة. فقد ورد على لسان بشر "ربيت بنين ونشأتهم، أماهم فعصوا علىّ" (أشعياء ٢/١) وأيضاً "من ولد مآجل الطل" (أيوب ٢٨/٣٨). والتعبير هنا لا يعنى أن قطرات الندى شريكة لله فى طبيعته، ولكن المعنى بالحرى أن كافة الأشياء قد تمت وفق مشيئته. ليس هناك والحق أقول شىء من جوهره، وإنما كل ما فى الوجود من صنع إرادته. هو الله.

---

(1) THEOD. Hist. Eccl. I, 5.

كل شيء قد جبل مثيله وعلى وفق كلمته، خلقت بمحض إرادته هو. كل شيء من الله كان".

أما إسكندر فقد أعلن إيمان كنيسته بقوله: "نؤمن كما تكرز الكنيسة الرسولية بالآب الوحيد غير المولود، الواجب الوجود، لا يتغير ولا يزول، هو هو غاية الكمال، لا يتكثر عليه نقصان أو زيادة، معطى الشريعة والأنبياء والأناجيل، رب الأنبياء والرسل وكل القديسين. وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود، ليس مولوداً من العدم بل من الآب على نحو لا يدركه العقل، فوق التعبير، ووجوده غير مدرك عند الكائنات المائتة. والآب غير مدرك لأن طبيعة الخلائق العاقلة لاتقوى على فهم هذه الولادة الإلهية من الآب، ولا تزال فى آذاننا تتردد أصداء قول المخلّص "ليس أحد يعرف الابن إلا الآب، ولا أحد يعرف الآب إلا الابن" (متى ١١/٢٧). الابن لا يتغير، والآب، الابن لا ينقص عن الآب شيئاً سوى أنه ليس غير مولود، وهو الابن الكامل وصورة الآب التامة" (١).

ويضيف أثناسيوس إلى ذلك أن "التجسد" و"الصلب" هما فى حقيقة الأمر جوهر الإيمان الأرثوذكسى وعصب اللاهوت، "فمن أجل خلاصنا صارت الكلمة جسداً" (٢)، أما فيما يتعلق بالله، واليد الذى شكلت آدم قادرة الآن وإلى الأبد أن تشكل كل من أتى ويأتى من بعد" (٣).

ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن أثناسيوس رغم العمر الطويل الذى أمضاه مدافعاً عن العقيدة السكندرية، وما أقره مجمع نيقية المسكونى عام ٣٢٥، وعُد قاعدة الإيمان الأرثوذكسى بعد ذلك، ورغم الكتابات الكثيرة التى تركها لنا وخاصة "خطبه ضد الآريوسيين" Orationes Contra Arianos، إلا أن الأسقف السكندرى لم يترك عملاً لاهوتياً متعمقاً، ولا يمكن أن يوضع ما كتبه فى بداية حياته "ضد الوثنيين" Contra Gentes أو "عن التجسد" De incarnatione Verbi Dei أو "دفاعه عن مجمع نيقية" De decretis Nicaenae Synodi Contra Arianos بين

---

(1) Ibid. I, 3.
(2) ATHANAS. De incarnatione verbi Dei, 1.
(3) ATHANAS, de decr. 11.

الأعمال التى يمكن أن توصف بأنها أعمال لاهوتية، لأن هذه الكتابات فى معظمها جاءت رد فعل عنيفا ضد الآريوسية، ولم تخرج مطلقاً عن هذا النطاق، ومن ثم فإنه من الصعب مقارنته من هذه الناحية ــ على حد قول روبرتسون (١) بأوريجن أو أغسطين، فلم يكن يبدى اهتماماً بالتأملات اللاهوتية، أو باهتمامات الرجل المدرسى أو الفيلسوف، وإنما تكمن عظمته اللاهوتية فى وقوفه سداً منيعاً للدفاع عن "مبادئ الخلاص اللاهوتى"، كما هو واضح مما أوردناه على لسانه منذ قليل، وفى تبعيته الصادقة لمصطلح "الهوموسية" Homoousius رغم عدم استخدامه له كثيراً فى كتاباته ضد الآريوسيين. لقد عاد أثناسيوس القهقرى من "لوجوس" الفلاسفة إلى "لوجوس" القديس يوحنا، من "إله الفلاسفة إلى "الله" فى المسيح.

وقد جرت عادة كثير من الدراسين والباحثين على تصوير هذا الصراع الذى نشب بين آريوس وأتباعه من ناحيه والخصوم من ناحية أخرى، على أنه صراع بين الآريوسيين والأثناسيوسيين، وهذه الأخيرة، أعنى "الأثناسيوسيين" ليس لها من الصحة نصيب، لأن أثناسيوس لم يكن صاحب فكر جديد يتصدى للفكر الآريوسى، وإنما كان مدافعاً أميناً وصلباً عن معتقد كنيسة الإسكندرية الذى عرضه إسكندر، وعن قانون الإيمان النيقى الصادر عن مجمع نيقية ــ كما سنعرض له بعد قليل – ومن ثم فإن الصراع هنا دار بين الآريوسيين والنيقيين، وهو صراع طويل استمر طيلة القرن الرابع بعد عام ٣٢٥، وتمثل فى صيغ أخرى فى القرن الخامس الميلادى، ولم يكن أثناسيوس المدافع الوحيد عن "الإيمان النيقى" آنذاك، بل شاركه فى ذلك محاربون أشداء كان فى مقدمتهم "يوستاثيوس" Eustathius الأنطاكى، و"هوسيوس" Hosius القرطبى و"ليبريوس" Liberius الرومانى، و"مكاريوس" Macarius الأورشليمى، ثم الآباء الكبادوكيون الثلاثة، "جريجورى النازيانزى" Gregorius Nazianzinus و"جريجورى النيساوى" Gregorius Nyssaius و"باسيليوس" Basilius أسقف قيسارية الكبادوك. وإن كان الشئ الذى يميز الأسقف السكندرى عن هؤلاء جميعاً هو أنه كان أشدهم عناداً حتى أصبح يعرف بأنه الرجل الذى وقف "ضد العالم" Athanasius Contra Mondum عندما

(1) Prolegomena to Athanasius, opera omnia, NPNF, III p. LXIX.

تحولت الإمبراطورية كلها إلى الآريوسية فى عام ٣٥٥ على عهد الإمبراطور قسطنطيوس.

ومهما يكن من أمر، فهذان خصمان اختصموا فى ربهم، وراح كل يبشر بدعواه فى دوائر الكنيسة، ولقيت آراء آريوس قبولاً حسناً لدى عدد ليس بالقليل من الأكليروس السكندرى، وهذا الأمر يخبرنا به اسكندر أسقف الإسكندرية فى الرسالة التى بعث بها إلى عموم الأساقفة (١)، حيث يذكر أن من ارتدوا عن الدين القويم من القساوسة وتابعوا آريوس هم "أشيلاس" Achillas و"أيثالس" Aeithales و"كاربونس" Carpones وآخر يدعى "آريوس"، و"سارماتس" Sarmates، ومن الشمامسة "يوزيوس" Euzious و"لوقا" Lucius و"يوليوس" Iulius و"ميناس" Menas و"هيلاديوس" Helladius و"جايوس" Gaius، ومن الأساقفة "سكوندس" Secundus و"ثيوناس" Theonas، هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من المثقفين قد أتخذ جانب آريوس ورفاقه إيماناً منهم أن مذهبه هو الحق، بينما تعاطف معهم بعض آخر مدخلين فى اعتبارهم أن الآريوسيين قد أسيئت معاملتهم، وأن حرمانهم ليس من العدالة فى شيء (٢)، وكان ذلك بالطبع بعد المجمعين اللذين عقدهما إسكندر لإدانة أريوس وآرائه فى عامى ٣١٩ و ٣٢١، وضم الأخير مجموعة كبيرة من رجال الاكليروس المصرى.

ورأى آريوس أمام هذا الحصار الذى يتعرض له هو وأتباعه فى مصر على يد الأسقف السكندرى والإكليروس، أن يخرج بالقضية من هذه الحلقة الضيقة، فنقل الأمر إلى أساقفة فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى، حيث بعث برسله ورسائله إلى هناك، مما دفع المؤرخ الكنسى سوزومنوس إلى القول "إن الإجراء الذى اتبعه الآريوسيون كان على جانب كبير من الأهمية، فقد نقل المشكلة من النطاق المحلى إلى الدائرة الأكثر اتساعاً، وأضحى حديث كل الأساقفة (٣).

ولما كان آريوس صديقاً حميماً ليوسيبيوس النيقوميدى، وزميلاً له فى مدرسة أنطاكية اللاهوتية، فقد كان من الطبيعى أن يكون فى مقدمة من كاتبهم،

(1) ATHANAS. Depos. Arii, 2; THEOD. Hist. Eccl. I,3.
(2) SOZOMENOS. Historia ecclesiastica, I, 15.
(3) Id.

معبراً له عن الحالة التى ألمت له وبرفاقه بعد أن جهروا بآرائهم على هذا النحو، وما حل بهم من حرمان على يد مجمع الإسكندرية، قائلاً: "لقد أمسينا نعانى تلف الحياة لاضطهاد أنزله الأسقف بساحتنا، وما من حجر إلا وقذفت به وجوهنا، لفظونا ملاحدة خارج البيعة" (1). وقد تضمنت هذه الرسالة أسماء الأساقفة الذين شايعوا آريوس واعتنقوا آراءه، ومن بين هؤلاء "ثيودوتوس Theodotus أسقف اللاذقية Laodicea و"باولينوس" Paulinus أسقف صور Tyre وأثناسيوس أسقف عين زربة Anazarbus أهم مدن كيليكيا Cilicia و"جريجورى" أسقف بيروت Berytus و"آيتيوس" Aetius أسقف اللد Diosopolis، ثم يضيف آريوس قائلاً: وكل أساقفة الشرق عدا ثلاثة هم "فيلوجونيوس" Philogonius أسقف أنطاكية، و"هيلانيكوس" Hellanicus أسقف طرابلس، و"مكاريوس" Macarius أسقف أورشليم".

وكان من بين الأسماء التى ذكرها آريوس أيضاً فى رسالته، يوسيبيوس أسقف قيسارية، شيخ مؤرخى الكنيسة، والحقيقة أن الرجل كان عقله مع الآريوسية، ولا غرابة فى ذلك فهو تلميذ سلفه بامفيليوس الذى كان من أشد المعجبين بأوريجن السكندرى، وكتب عنه دفاعاً عندما ذاعت الاتهامات ضده، وحرص يوسيبيوس على نشر هذا الدفاع والزيادة عليه منافحاً عن اللاهوتى السكندرى، غير أنه اختط لنفسه من بعد طريق الاعتدال بين الفريقين المتصارعين، وأصبح أنموذجاً يحتذى فى "الوسطية" بين الآريوسيين وخصومهم، ومن ثم اصطفاه الإمبراطور قسطنطين وأضحى لديه من المقربين، لأن سياسة الإمبراطور نفسه كانت تقوم على هذا الاتجاه.

ومن جانبه قام يوسيبيوس النيقوميدى بالدعوة لعقد مجمع فى سنة ٣٢٢ ضم أساقفة بيثينيا، وقرر الحضور استحسان آراء آريوس، وتبرئة ساحته، والكتابة إلى عموم الأساقفة لنصرة الآريوسيين وقبولهم فى شركة الكنيسة (2)، وكان لابد أن يقف اسكندر موقف المعارضة إزاء ذلك وأن يصر على حرمان آريوس ولعنه هو وشيعته،

(1) THEOD. Hist. Eccl. I, 4.
(2) SOZOM. Hist. Eccl. I, 15.

وازداد الموقف استفحالا عندما عقد أساقفة فلسطين مجمعاً عام ٣٢٣، شارك فيه بحماسة بالغة كل من يوسيبيوس القيسارى، وباولينوس الصورى، وباتروفيلوس Patrophilus أسقف بيسان Scythopolis وتلاقت آراؤهم حول ضرورة رفع الحرمان عن آريوس ورفاقه، والسماح لهم بلقاء رعيتهم فى الكنائس الخاصة بهم، وحث آريوس أيضاً على بذل الجهد لإعادة السلام إلى الكنيسة وذلك بالعمل على بحث نقاط الخلاف من جديد مع إسكندر [1]. وشجع هذا آريوس على العودة من جديد إلى الإسكندرية، وعقد أنصار كل من الفريقين العديد من المجامع لإصلاح ذات البين، ولكنها أسفرت فى النهاية عن تعميق هوة النزاع بين الجانبين [2].

والذى يلفت النظر هنا أن الدعوة الآريوسية لاقت رواجاً كبيراً فى الدوائر الكنسية فى فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى، وزاد فى قوتها انضمام عدد من الأساقفة ذوى الشهرة والمكانة إلى جانبها شأن يوسيبيوس النيقوميدى وسميه القيسارى وباولينوس الصورى وغيرهم من أساقفة المدن الكبيرة، بالإضافة إلى عدد من الإكليروس المصرى فى الإسكندرية وخارجها، وهذه المناطق خارج مصر، خاصة فلسطين، كانت مركز الفكر الأوريجنى لسنوات طويلة بعد انتقال اللاهوتى السكندرى إلى هناك على إثر خروجه من مصر، وهى المنطقة التى شهدت أيضاً فى نهاية هذا القرن الذى نتحدث عنه، القرن الرابع، تلك المعارك الطاحنة بين الرهبان حول الأوريجنية، والصراع العنيف بين جيروم وإبيفانيوس من ناحية وروفينوس من الناحية الأخرى. ومن ثم لم يكن غريباً أن تنتشر الآريوسية التى جمعت بين المدرستين اللاهوتيتين، السكندرية والأنطاكية، فى فكر آريوس وعقيدته.

أما مصر فقد كان لها وضعها الخاص، فوجود حكومة مركزية فى الإسكندرية طوال عصر البطالمة على امتداد ثلاثة قرون قبل الميلاد، واستمرار الوضع كما هو عليه وإن كان فى شكل إدارة مركزية أيضاً على عصر الرومان، وقيام التنظيم الكنسى على غرار النظام الإدارى الرومانى، وتركيز السلطة كلها فى

(1) Id.
(2) Ibid. I, 16.

يد أسقف الإسكندرية، وتدعيم ذلك بصورة عملية على عهدى الأسقفين ديمتريوس وديونيسيوس فى القرن الثالث، حتى أصبح واقعاً ملموساً بمركزية صارمة منذ عهد أثناسيوس، كل هذا أدى بالطبع إلى عدم وجود أسقفيات أخرى كبيرة فى مصر تنافس الإسكندرية، وكان وأد المحاولة الوحيدة التى جرت فى هذا السبيل، وقام بها مليتيوس Melitius أسقف أسيوط Lycopolis على عهد اسكندر وخليفته أثناسيوس[1] إيذاناً باعتبار أسقف الإسكندرية السلطة الكنسية العليا والوحيدة للرعاية المسيحية فى مصر كلها، وجاء القانون السادس الصادر عن المجمع المسكونى الأول عام ٣٢٥ تصديقاً مجمعياً على هذا الواقع. ومن ثم كان الإكليروس المصرى الذى وقف بصورة واهنة إلى جانب آريوس يضم عدداً من الشمامسة والقساوسة، بدايات السلم الكهنوتى، وأسقفين فقط من المدن الخمس الغربية هما سكوندوس وثيوناس.

غير أن القوة الضارية التى أفقدت الآريوسية أرضيتها فى مصر لم تكن سلطان الأسقف السكندرى وحده، بقدر ما كانت التجمعات الرهبانية فى صحروات مصر على امتداد النهر الخالد، من فم النيل إلى طيبة، ذلك أن أساقفة الإسكندرية نجحوا كلية فى الحصول على التأييد الكامل والدعم المطلق من رهبان مصر، سواء على المستوى المحلى ضد الفرق العقيدية التى عدتها الكنيسة "هرطقات" خارجة عن دائرة الإيمان القويم، أو المستوى الخارجى ضد السيطرة الإمبراطورية [2]، فإذا علمنا أن الغالبية الغالبة من هؤلاء الرهبان لم يكن له أدنى حظ من الثقافة أو حتى التعليم، ويكنون الكراهية والمقت الشديدين للفلسفة اليونانية، أدركنا على الفور لماذا خسرت الآريوسية قضيتها فى مصر، ولماذا كان رواجها فى فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان.

وعلى الرغم من ذلك فمن الأهمية بمكان أن ندرك أن الآريوسية كانت فكراً عقيدياً اجتمعت له مجموعة من العناصر التى شكلت سماته الرئيسية التى جهر بها آريوس، وساهمت فى تطويره وتعدد "قوانين إيمانه" من بعد، وإن بقى الجوهر على النحو الذى ذاع به فى مصر بادئ ذى بدء، فآريوس فى قوله بتنزيه الله عن

---

(١) راجع تفصيلات ذلك فى كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الثانى، الفصلين الخامس والسادس.

(٢) انظر الفصل الرابع.

التغيير والتغاير، واعتباره ولحداً لا يمكن أن يلحق "الابن" بجوهره، يعيد إلى الأذهان فكرة الألوهية عند المصرى القديم، والتسامى بـ"المعبود" إلى حيث لا يمكن أن يطاوله فى هذا الوجود "موجود" آخر، ويقيم لمعبوده "وحدانية" لا يشاركه فيها أحد، ويستلهم وحى المسيحية قبل أن تخرج من عباءة اليهودية، وقبل أن "يُقعّد" لها القديس بولس القواعد الأربع التى تقوم عليها، والتى حملتها ومضت بها إلى طريق أمم، ويرى فى نظرية "المثل" عند أفلاطون وفى أعلى هذه "المثل" مثال "الخير" تصوراً للإله المنزه عن صفات البشر، ويتابع تطور فكرته عند أفلوطين وأوريجن السكندريين، ويقدر هذا الأخير حق قدره، ويعتنق آراءة ويتوقف عندها طويلاً باعتبارها الأنموذج المحتذى الصادر عن اللاهوتى السكندرى الأشهر، ثم "يمنطق" هذا كله بالنهج الأرسطى فى المدرسة الأنطاكية وأستاذها "لوقيانوس" الذى قيل عنه أنه كان آريوسيا قبل آريوس نفسه. على هذا النحو صقل فكر آريوس ليصبح واحدا من أشهر الذين تضمنتهم قائمة رجال الدين الساعين إلى تقديم المسيحية إلى "الأمميين" فى صورة عقلانية تصبح مقبوله لديهم، يستوى فى ذلك من ظلوا فى مناصبهم الإكليروسية ومن تم لفظهم خارج البيعة هراطقة !

ومن الجدير بالذكر أن ندرك هنا أن آريوس كان من أبرز القائلين فى المسيحية بـ"الإرادة الإنسانية" بعيداً عن "الوساطة الكهنوتية" بين السماء والأرض، سابقاً بذلك اللاهوتى العلمانى "بلاجيوس" الذى لقيت آراؤه ومبادئه، التى لابد وأن تكون قد تأثرت بالآريوسية التى سادت شطرى الإمبراطورية حتى نهاية السبيعنيات من القرن الرابع بصورة رسمية، ثم بعد ذلك دينا للقبائل الجرمانية، نقول لقيت آراؤه رواجاً واسعاً لا فى إيطاليا وحدها، بل فى غالة وبريطانيا، وإن كانت قد قوبلت بالاستياء من جانب أوغسطين، وانتصرت لها البابوية أحياناً فى القرن الخامس ثم تراجعت عن ذلك ثانية. ومهما يكن من أمر فقد كان ما قال به آريوس، وبغض النظر عن المسائل الكريستولوجية، وهو جوهر دعوته، تحديا للسلطة الكنسية، وبداية لطريق طويل من النزاع بل الصراع العقيدى والاقتتال التنظيمى داخل الكنيسة.

وقد تزامن هذا الخلاف العقيدى مع خروج الإمبراطور قسطنطين منتصراً من صراع سياسى وعسكرى مع صهره وصديقه اللدود "ليكينيوس" Licinius سنة ٣٢٣، لينفرد بذلك بعرش الإمبراطورية بعد حرب أهلية طاحنة دامت ثمانية عشر عاماً (٣٠٦ – ٣٢٣) بعد اعتزال دقلديانوس Diocletianus طواعية سنة ٣٠٥، وعرفت بحرب الخلفاء، وشارك فيها ستة من كبار القادة العسكريين فى الإمبراطورية، أعلنوا أنفسهم جميعاً أباطرة [١]. ولما كان النصف الشرقى من الإمبراطورية أمل قسطنطين ومبتغاه، فقد أصبح حريصاً على أن يضمن هدوء هذا الجزء وولاء رعاياه حيث كان يعول على ذلك الكثير فى إدارة شئون دولته.

ففى محاولة منه لرأب هذا الصدع بعث برسالة حملها الأسقف القرطبى "هوسيوس" أحد مستشارى الإمبراطور إلى قطبى النزاع آريوس وإسكندر، يتضح منها تماماً حرص قسطنطين على عودة السلام إلى الكنيسة، حتى لا يتفاقم الأمر فيُحدث انقساماً فى رعية كان يضع عليها عينيه ليحقق من ولائها الهدوء والاستقرار فى هذه المنطقة، بعد الذى تعرض له أتباعها من الاضطهاد مع منتصف القرن الثالث الميلادى على عهد الإمبراطور "دكيوس" (٢٤٩ ــ ٢٥١)، ويتضح هذا المعنى فى قوله: "... ها هو الخلف بينكما قد نشب ... ووقعت الرّعية المقدسة فى تمزق حزبى ... وحتى لو قصد [بمناقشة هذه الأمور] رياضة الذهن، ينبغى أن تظل حبيسة فكرنا، بعيدة عن آذان الجموع، أليست قلة تلك التى تعى مثلها؟ ولنقل إن واحداً قادر على إدراكها، فكم يا ترى من الجمع يلم بها؟ ذلك حديث أقوله لكما دون رغبة فى قهركما على التوافق حول هذه المسائل العقيمة مهما كان كنه طبيعتها، أما شجاركما حول هذه الأمور التى لا جدوى منها، فعليكما إن صعب الوئام، أن تقصرا ذلك الخلاف على دواخل فكركما والعقل" [٢]. ثم دعاهما إلى نبذ هذا الشقاق ومحاولة الالتقاء عند نقطة واحدة.

ولما كان هذا "الالتقاء" اللاهوتى يعد ضرباً من المستحيل بين فكرين مختلفين تماماً حول الأقنوم الثانى فى الثالوث، الابن، فقد كان طبيعياً أن يفشل

---

(١) راجع تفصيلات ذلك من كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الثانى، الفصل الثانى.

(2) EVSEBIUS. Vita Constantini, II, 69 – 71.

هوسيوس فى مهمته، ومن ثم اتجه الإمبراطور إلى ابتداع سنة جديدة حيث وجه الدعوة إلى أساقفة الكنائس الإمبراطورية جميعاً لعقد مجمع دينى لحسم هذا الخلاف العقيدى، وتم التئام هذا المجمع فى مدينة "نيقية" Nicaea فى بيثينيا بآسيا الصغرى [مكانها الآن قرية "إزنيق Isnik التركية] فى سنة ٣٢٥ حيث لم يكن العمل فى بناء القسطنطينية قد انتهى بعد.

وحضر هذا المجمع ثلاثمائة وثمانية عشر أسقفاً، من بينهم ثمانية فقط من كنائس النصف الغربى اللاتينى، لم يكن البابا سلفستر أسقف روما واحدا منهم، بينما كان النصف الشرقى اليونانى يمثل الأغلبية المطلقة، وقد عرف هذا اللقاء بالمجمع المسكونى الأول، أى أول المجامع العالمية Ecumenical التى شهدتها الكنيسة الشرقية وبلغ عددها سبعة مجامع لها شهرتها العقيدية والتنظيمية، حيث ارتبط كل واحد منها بقضية عقيدية معينة، أو تتمة لعمل مجمعى سابق.

ودون أن نخوض فى تفصيلات ما حدث فى المجمع (١)، والشكايات والإتهامات الشخصية التى راح الأساقفة يكيلونها لبعضهم البعض، حتى "استحالت القاعة إلى ميدان يتبارى فيه المتخاصمون" (٢)، وما كان من "زجر" الإمبراطور لهم و"لومه" إياهم على هذا الموقف الذى هم عليه، وأمره بحرق كل هذه الشكايات (٣) ودعوتهم للدخول مباشرة فى مناقشة قضية الخلاف العقيدى الذى اجتمعوا من أجله. وعليه فقد عرض الفريق الآريوسى آراءه وحججه، وتولى الخصوم الرد على هذه الآراء، ولعب الشماس المصرى أثناسيوس الذى كان فى صحبة أسقفة اسكندر دوراً كبيراً فى معارضة الآراء الآريوسية، وحظى باعجاب الحضور، واستغرقت هذه المناقشات عدة جلسات، وطلب إلى كل كنيسة من الكنائس الشهيرة أن تقدم وثيقة إيمانها، وليس أدل على وصف طبيعة الأساقفة فى المجمع وانقسامهم فى الرأى مما يصوره لنا المؤرخ Hefele (٤) بقوله: "إذا أردنا أن نستخدم التعبيرات الحديثة فى وصف مواقف الأساقفة آنذاك لقلنا إن أثناسيوس السكندرى ورفاقه كانوا يشكلون

---

(١) راجع للمؤلف، الدولة والكنيسة، ح٢ ف٥.

(2) SOZOM. Hist. Eccl. I, 17.
(3) SOCRATES. Histaria ecclesiastica, I, 8.
(4) History of the Coumcils, I,p. 285.

حزب اليمين، أما آريوس ومؤيدوه فيمثلون اليسار، بينما يمكن اعتبار "اليوسابيين" [أنصار يوسيبيوس النيقوميدى] يسار الوسط، ويوسيبيوس القيسارى ومن معه يمين الوسط"! وكان أثناسيوس نفسه يفصل بين الآريوسيين واليوسابيين [1] ويعرف أن آريوس وشيعته أصحاب "مصطلحات منهجية"، ويوسيبيوس النيقوميدى وأنصاره عشاق "سفسطة"، محبون للجدال [2]، وهذا ما ذكرناه آنفاً من أن الآريوسية شهدت تطوراً هائلاً إن لم يكن انقلاباً على يد اليوسابيين بعد مجمع نيقية، ذلك أن آريوس كان رجل فكر وعقيدة، ولم يكن صاحب مصلحة خاصة أو من الأساقفة الذين يمكن وصفهم بـ "الأساقفة السياسيين" الذين ظهروا على المسرح آنذاك، ومن ثم لم يسع إلى إرضاء الإمبراطور أو أساقفته المقربين، ولم يتزحزح عن آرائه التى جهربها فى عام ٣١٨ حين وجوده فى حضرة الأسقف إسكندر وهو يحاوره، ولما تم نفيه بعد قرارات مجمع نيقية المسكونى، وعاد الإمبراطور يرسل إليه يستدعيه للعودة من منفـاه، لم تستبد به الفرحة، ولم يجب الإمبراطور إلى طلبه إلا بعد عدد من الرسائل [3] وربما على كره منه، ولم يشارك فى الأحداث التى جرت بعد ذلك حتى وفاته عام ٣٣٦، رغم أنها كلها كانت تدور فى جوهرها حول فكره، وأحياناً حول شخصه. لقد كان الرجل شيخا طاعنا، ولم يكن له مطمع فى جاه أو مطمح إلى سلطان، بل كل ما كان يرجوه أن يقر الناس عقيدة آمن بها وأيقن أنها الإيمان القويم، وما عداها إفك وضلال [4]، على حين كان يوسيبيوس النيقوميدى هو المحرك الأول لكل هذه الأحداث التى جرت بعد مجمع نيقية وحتى وفاة الإمبراطور عام ٣٣٧، بل واستمر دوره لسنوات أربع تالية حين ودع دنياه.

كان الأقنوم الثانى فى الثالوث، الكلمة [اللوجوس]، الابن، محور الجدال كله، وفى مواجهة الفكر الآريوسى أذاع الآباء أن "الابن أو الكلمة من الله" فى مواجهة ما قال به آريوس، "من العدم"، وأبدى يوسيبيوس موافقته على ذلك قائلاً: هذا حق، فالكل من الله كما جاء على لسان بولس "الآب الذى منه جميع الأشياء ونحـن لـه

(1) ATHANAS. Epistola ad Afros. 5.
(2) Hefele, history of the Councils, I,p. 28, n. 5.
(3) SOCR. Hist. Eccl. I, 25.
(٤) راجع بحثنا "اغتيال آريوس" المنشور فى حولية كلية الآداب - جامعة المنصورة، العدد ١٩ سنة ١٩٩٦، ص ٤٦ - ٩٢.

"[١ كورنثوس ٦/٨] وهنا وجد هذا الفريق المناوئ للآريوسية نفسه فى مأزق، إذ أمسوا بذلك يتفقون وخصومهم فى قول واحد، لذا عادوا ليحددوا قصدهم من عبارة "من الله"، فقالوا إن "الابن من جوهر الله، اللوجوس مجد الله، الصورة اللانهائية للآب، إله حق لا يتغير". ولم يجد اليوسابيون غضاضة فى الموافقة على مثل هذه العبارات محاجين بأنه جاء فى الكتاب المقدس "إن الرجل لاينبغى أن يغطى رأسه لكونه صورة الله ومجده" (رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس ٧/١١)، أما القول بعدم التغير والتغاير فينسحب كذلك على بنى البشر، ألم يقل بولس "من سيفصلنا عن محبة المسيح" (الرسالة إلى أهل رومية ٣٥/٨)، وحتى القول باللانهائية يمكن أيضاً أن يشمل الإنسان، فقد تحدث بولس قائلاً: "لأننا نحن الأحياء نُسَلّم دائماً للموت من أجل يسوع لكى تظهر حياة يسوع أيضاً فى جسدنا المائت" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ١١/٤) (١).

هكذا وجد خصوم آريوس أنفسهم مساقون إلى عدم الاعتماد فى حججهم على الكتاب المقدس وما ورد فيه من الآيات، لأن الآريوسيين فى شكلهم "اليوسابى" يقارعونهم الحجة بمثلها من الكتاب المقدس، ولذا ولوا وجوهم شطر المصطلحات اللاهوتية القديمة التى جرى استخدامها من قبل للرد على السابليين، ولقيت القبول من قطبى المسيحية آنذاك، ديونيسيوس أسقف روما وسميه أسقف الإسكندرية، نعنى مصطلح "الهوموسية" Homoousius والذى يعنى أن الابن "من نفس جوهر الآب" (٢)، غير أن التوصل إلى استخدام هذه الصيغة، واعتبارها – بعد إقرارها من المجمع – قاعدة الأرثوذكسية حتى يومنا هذا، لم يأت سهلاً أو يسيراً، بل كان طريقاً طويلاً وشاقاً، وبداية، ليس للقضاء على النزاع حول مكانة الابن فى الثالوث، بل للصراع الذى فتح بابه على مصراعيه حول لاهوت المسيح وناسوته.

فلقد سبق أن قدمنا أن "السابلية" فى سعيها إلى التأكيد على ألوهية الابن، ومحاولتها إقرار "مساواته" مع الآب، أنكرت تماماً التمييز أو الفروق الشخصية بين الآب والابن، ولما كان التطرف فى اتجاه بعينه يؤدى حتماً إلى التطرف فى الاتجاه المضاد، حتى بمقتضى قانون الطبيعة، القائل بأن لكل فعل رد فعل مساوٍ له فى

---

(١) راجع تفصيلات هذه المناقشات فى ATHANAS. De decr. III, 6-14 ep. Ad Afros, 5

(٢) راجع الفصل السابق، ص ١٦٥ ــ ١٦٧ وانظر أيضاً ATHANAS. De decr. V, 20

القوة ومضاد له فى الاتجاه، أدت هذه الفكرة عند السابليين إلى ظهور فكرة أخرى تقف كلية عند حد التبعية التامة من الابن للآب، وإقرار التفرقة التامة بين الأقنومين، وطبقاً لنظرية "الفيض" أو "الصدور" أو "الانبثاق" فإن "المولود" ـــ الذى هو هنا "الابن" يتبع "غير المولود" ـــ الذى هو "الآب" ـــ فى المجد والكرامة، وهذا يضع "الابن" فى مرتبة قد تدنو أو تنأى به نسبياً عن الخلائق، ومن هذه الناحية يعد ديونيسيوس الأسقف السكندرى أبرز الممثلين لهذا الاتجاه [1] أو بتعبير آخر أشهر الذين فسرت آراؤهم على هذا النحو، فمن الرسالة التى بعث بها إلى "آمونيوس" Ammonius و"يوفرانور" Euphranor، وحفظها لنا خلفه غير المباشر أثناسيوس فى دفاعه عنه [2] يقدم ديونيسيوس فى معرض تصديه للسابلية، فكرة واضحة عن عقيدته وبالتالى كنيسته بكل وضوح، فميز تماماً بين "الآب" و"الابن"، وقال إن "الابن من صنع الله" و"مغاير للآب فى جوهره"، شأنهما شأن "الكرمة" و"الكرّام"، فكلاهما مختلف فى جوهره عن الآخر، ولما كان "الابن" "مغايراً" لـــ"الآب" فى جوهره، فإنه لم "يكن" قبل أن "يكون". ويعلق Hefele على ذلك بقوله، "بهذه الكلمات، حتى وإن لم يكن ذلك حقاً ما يقصده، وضع ديونيسيوس "الابن" واحداً بين الخلائق" [3].

وإزاء ما قاله ديونيسيوس السكندرى دعا سميه الرومانى إلى عقد مجمع سنة ٢٦٠، وكتب إلى الإسكندرية بما استقر عليه رأى المجمع، مفنداً أيضاً آراء "السابليين"، موضحاً للاهوتى السكندرى خطورة ما يمكن أن يفهم من آرائه، مؤكداً على أن الابن ليس مغايراً للآب فى جوهره، بل من جوهر واحد معه، وقد دفع هذا ديونيسيوس أسقف الإسكندرية أن يكتب عدداً من الرسائل يشرح فيها وجهة نظره وحقيقة إيمانه [4]، مبيناً أنه لم ينكر أن الابن كان واحداً فى الجوهر مع الآب، ولكنه كان يعرب عن قلقه من أن هذا المصطلح "الهوموسية" Homoousius "مساواة الابن للآب فى الجوهر" لا يوجد البتة فى الكتاب المقدس، ولم يأت على ألسنة الآباء الأولين. ولعل هذا يفسر لنا ـــ كما أسلفنا ـــ أن أثناسيوس رغم دفاعه

---

(1) Hefele, history – of the Councils, p. 234.
(2) ATHANAS. De Sententia Dionysii, 3, 8-13.
(3) Hefele, hist. of the Councils, I, p. 234.
(4) ATHANAS. De decr. 25; de Sent. Dion. 18.

المستميت عن قانون الإيمان الصادر عن مجمع نيقية، والقائم فى جوهره على هذا المصطلح، لم يستخدمه فى كتاباته أو "خطبه ضد الآريوسيين" ــ وهو العمل الذى يمكن اعتباره عملا لاهوتياً من بين أعمال أثناسيوس العديدة ــ إلا مرة واحدة وعلى استحياء! وليس أدل على ذلك مما يقوله المؤرخ "جونز" من أن "الهوموسية" كانت مكروهة فى الشرق تماماً لدى عدد كبير من المثقفين، فى الوقت الذى تم تقبلها فى الغرب غير الفلسفى بقبول حسن لمدة تزيد على القرن، وقد رأينا ديونيسيوس الرومانى ــ والحديث مازال "لجونز" ــ يضطر سميه السكندرى للموافقة ــ ولو مع التحفظ على هذا المصطلح (١) أو على حد قول نفر آخر من المؤرخين، إن الأسقف السكندرى رفضها صراحة أثناء تصديه للآراء السابللية، ولو أنه احتراماً لأسقف روما اضطر إلى قبولها، وإن كان قد فعل ذلك على كره منه وبتحفظ شديد (٢).

ولنعد الآن إلى مدينة "نيقية" لنلحق بجلسات المجمع المسكونى الأول، وقد علمنا أن الأساقفة راحوا يقدمون قوانين إيمان كنائسهم، وكان من أبرز هؤلاء قانون إيمان كنيسة قيسارية الذى عرضه أسقفها يوسيبيوس على هذا النحو: "وفق ما تعلمنا بادئ ذى بدء، وما لقنا وقت العماد، وما تلقينا عن أساقفتنا الذين سبقونا، وما علمنا من الكتاب المقدس، وفق مايؤمن به القسيسون والأساقفة وبه يبشرون، نؤمن نحن، ونفصح على هذا الأساس عن إيماننا ــ نؤمن بإله واحد، آب قدير، خالق كل شىء، ما يُرى وما لايُرى، وبرب واحد يسوع المسيح. إله من إله. نور من نور. حياة من حياة. الابن الوحيد المولود. أول من ولد دون سائر الخلائق، مولود من الآب قبل كل الدهور. كل شىء به كان، الذى من أجل خلاصنا تجسد وعاش بين البشر، تألم وقُبر وقام فى اليوم الثالث، وصعد إلى الآب، وسيأتى ثانية فى مجده ليدين الأحياء والأموات. نؤمن بالروح القدس الواحد. نؤمن بوجود ودوام ذلك. الآب حقاً هو الآب، والابن هو الابن، والروح القدس هو الروح القدس" (٣).

---

(1) Jones, Constantine and the Conversion of Europe, p. 162.
(2) Duchesne, early history of the Christian Church, II, p. 154; Lietzmenn, From Constantine to Julian, pp. 95 – 99; Hefele, hist. of the Councils, I, pp. 342 – 346.
(3) ATHANAS. De decr.; SOCR. Hist. Eccl. I, 8; THEOD. Hist. Eccl. I, 11.

ويخبرنا يوسيبيوس فى رسالته التى بعث بها إلى أهل بيعته أنه عندما عرض قانون إيمانه هذا لقى استحسان الجميع، ولم يعترض أحد على هذه الصيغة الإيمانية التى قدمها للعقيدة، ويضيف أن الإمبراطور نفسه ـ وكان حريصاً على حضور بعض جلسات المجمع ـ أبدى ارتياحه لإيمان يوسيبيوس، وراح يستحث الأساقفة الآخرين على الموافقة على هذه الصيغة، مقترحاً عليهم فى الوقت نفسه أن يضاف إليها عبارة "من نفس الجوهر" نعنى "Homoousius" "الهوموسية"، ويقول يوسيبيوس أن الإمبراطور قام بنفسه يوضح لرجال الدين حضور المجمع أن هذه الإضافة لا تعنى إضافة صفات جديدة لله أو تحول فى صفاته، لأن الابن لم يشتق وجوده من الآب بانقسام أو انبثاق، لأن الطبيعة غير المتجسدة لا يمكن بحال أن تخضع لصفات جسدية أو تحول!! "على هذه الشاكلة راح إمبراطورنا التقى الحكيم يحاج من داخل الشك نفوسهم"، على حد قول يوسيبيوس [1].

وهنا لابد من وقفة مع شيخ مؤرخى الكنيسة، الأسقف القيسارى، فهو يجعل من قسطنطين رجل لاهوت من الطراز الأول، يستحسن قانون الإيمان هذا ويستنكف ذاك، ويدير دفة الحوار فى عدد من جلسات المجمع ويناقش الحاضرين آراءهم! ونتساءل كيف تأتى هذا لقسطنطين وقد أمضى حياته فى الجندية محارباً تحت لواء دقلديانوس ثم ضد رفقاء السلاح إبان الحرب الأهلية الطاحنة التى أعقبت اعتزال دقلديانوس هذا حتى عام ٣٢٣، ونحن الآن فى عام ٣٢٥، وهو أيضاً ينتمى إلى الغرب اللاتينى الذى لم يكن له دور أساسى فى مثل هذه المناقشات الجدلية فيما يتعلق باللاهوت، ولسانه وتربيته وثقافته لا تؤهله لذلك؟!

لقد ترأس قسطنطين الجلسة الافتتاحية للمجمع وألقى خطبة الافتتاح باللاتينية رغم أن الحضور جميعهم كانوا يتحدثون اليونانية وبها يتحاورون، مع استثناء الثمانية اللاتين، ورأس عددا من جلسات المجمع واستمع إلى ما يدور فيها بلسان المترجم، وقد يكون ترأس الجلسة الأولى مقبولاً بحكم كونه إمبراطورا، ورئاسة بعض الجلسات الأخرى شرفياً، ولا ضير فى ذلك، رغم أن قسطنطين لم يكن قد تناول بعد سر المعمودية، وقد نقبل هذا أيضاً لأنه لم يكن غريباً فى تلك الفترة أن يتأخر

---

(1) ATHANAS. De decr.

طقس العماد حتى نهاية العمر، وقد تناوله قسطنطين فعلاً عشية وفاته، بل إن عدداً من كبار الأساقفة لم يتم عمادهم إلا عندما جئ بهم كى يرسموا أساقفة، ومن بين هؤلاء "تكتاريوس" Nectarius أسقف القسطنطينية على عهد ثيودوسيوس الأول (٣٧٩ – ٣٩٥)، وأمبروزيوس Ambrosius أسقف ميلانو خلال العهد نفسه.

ولكن الذى لا يمكن قبوله القول بمشاركة قسطنطين فى الحوار اللاهوتى الدائر بين آباء الكنيسة فى نيقية، فهم يتحاورون بلغة لا يفهمها لساناً ولا فكراً، وهم فى العموم يعون تماماً ذلك الذى من حوله يختلفون، وخاصتهم يجيد ذلك إجادة تامة لأنهم ينتمون إلى المدارس الفكرية والفلسفية اليونانية، سواء كانوا من الآريوسيين أو خصومهم، ولم يكن لقسطنطين حظ من هذا أو ذاك، حقيقة كان الرجل يتمتع بقدر كبير جداً من الذكاء والفطنة، وبدأ يلم من خلال تقارير مستشاريه بحقيقة الموقف، ولكن على السطح فقط دون الغوص فى الأعماق، إذ أدرك أن هناك إنقساماً حاداً بين رجال الكنيسة، وهذا الانقسام سوف يترك بصماته واضحة على رعية تسلم زمام قيادها منفرداً منذ عام واحد فقط مضى، ومع أن المسيحيين كانوا لا يزيدون آنذاك عن عُشر سكان الإمبراطورية، إلا أنه كان يدرك أيضاً من خلال تجاربه مع الدوناتيين فى إفريقيا وهو بعد فى الغرب، أنهم أقلية منظمة يعول عليها فى مشروعاته القادمة، ومن ثم لم يكن ليسمح بحدوث مثل هذا الانقسام بينهم. هذا كل ما كان يعنى الإمبراطور فى المقام الأول، أما جوهر الخلاف وأبعاده العقيدية فلم يكن يعى من أمره شيئاً، تلك حقيقة نقف عليها من رسالته التى بعث بها إلى كل من إسكندر وآريوس فى الإسكندرية، وحملها الأسقف القرطبى هوسيوس فى بداية النزاع بين الرجلين – قال قسطنطين :

"... إنى على يقين أم منبع الجدل الماثل هو ذاك ..فأنت يا إسكندر عندما طلبت إلى القسيسين إبداء رأيهم حول أمر بعينه يخص الناموس، أو بالحرى .. يحسن قولى، عندما سألتهم عن قضية ما من ورائها طائل!!، فإنك ياآريوس أصررت بطيش وتهور على أمر ما كان حسنا أن تعمل الفكر فيه، ولئن خامرك ليدفنن فى غيابة الكتمان .. كيف يا ترى يكون نصحى؟!

"خطأ فى البدء أن تطرح القضايا على نهج هذا، والخطأ كل الخطأ بعدُ فى نقاشها، فمسائل الجدال هذه ــ وليس لها من الشرعية نصيب، وتمليها روح صراع وليدة فراغ أسىء شغله، حتى ولو قصد بها رياضة الذهن ــ ينبغى أن تظل حبيسة فكرنا .. ولنر هل أصبنا حيث اختلفنا فى كلمات العبث والغباوة أن نعادى بعضنا بعضاً، وتمزقت جماعتنا لخلف أصابنا بكما، أنتما يا من يتعالى صياحكما حول نقاط كم هى "تافهة" "وضيعة" "سوقية" "حماقة صبيانية"، تقف والضد من حصافة الاكليروس والعقلاء. ذلك حديث أقوله لكما دون رغبة فى قهركما على التوافق حول هذه المسألة العقيمة مهما كان كنه طبيعتها، وإذا كان لابد من الشجار حول أمور لاجدوى منها، فعليكما ــ إن صعب الوئام ــ أن تقصرا ذلك على دواخل فكركما والعقل" (1).

يتضح من هذه الرسالة بما لا يدع مجالاً للشك أن قسطنطين ألقى على إسكندر وآريوس تبعة الأحداث، وحملهما دوافع الصراع الذى كان من الممكن ــ فى نظره ــ تجنبه لو أن اسكندر لم يطرح القضية أصلاً للمناقشة، ولو أن آريوس أصم أذنيه وأغلق على الرأى العقلى فكره، وحال بين عقله وبين ما تعلمه فى مدرستى اللاهوت السكندرى والانطاكى، لأن ذلك كله لم يكن يعنى الإمبراطور فى شىء بقدر ما يعنيه أمر الخلاف الذى يمكن أن يوقع بعضاً من رعيته فى شقاق قد يمتد إلى زمن ومآل لا تحمد عقباه.

غير أن أهم ما احتوته الرسالة وجهة نظر قسطنطين فى أمر هذا الخلاف، فرجال الاكليروس يختلفون حول جوهر العقيدة المسيحية، الأقنوم الثانى، اللوجوس، الابن، وهو يصف هذا كله بأنها "أمور" لا جدوى منها، وما من ورائها طائل، وليس لها من الشرعية نصيب، أو جدها فراغ أسئ شغله، وما هذه الأمور إلا كلمات عبث وغباوة، وحماقة صبيانية، وتافهة ووضيعة وسوقية، وهذا كله مما لا يتفق فى رأيه مع حصافة رجال الدين وآباء الكنيسة !! ترى هل يعقل أن نصدق أن إمبراطوراً هذا شأنه يمكن أن يدير دفة المناقشات ويشارك فى الحوار، بل ويتدخل فى أمر العقيدة بالاستحسان أو الاستهجان، بالحذف والإضافة؟!

(1) EVSEB. Vita Const. 11, 71.

إذن .. ما الذى يدعو يوسيبيوس أن يقول ذلك فى رسالته؟ وما الذى يدفعه إلى أن يجعل من قسطنطين أسقفا يهدى خطى المجمع وفيه صفوة رجال الفكر الكنسى وعلماء اللاهوت المسيحى آنذاك ؟!

لو علمنا أن هذه الرسالة بعث بها يوسيبيوس إلى أهل بيعته وفى مقدمتهم إكليروس كنيسته، لأدركنا على الفور أن الأسقف القيسارى لم يقصد بذلك أكثر من الاعتذار مقدماً لهم جميعاً عن السماح بإدخال إضافات إلى قانون الإيمان الذى هم عليه يحافظون، نعنى مصطلح "الهوموسية"، وعبارة "مولود غير مخلوق"، ولم يكن أمام الرجل من سبيل إلا أن يزعم أن الإمبراطور "محبوب الرب" ــ كما كان يحلو له دائماً أن يناديه ــ "التقى" "الورع" ــ على حد قوله ــ هو الذى أقدم على ذلك لحرصه على "قويم الإيمان"، وكان لابد أن يمهد لذلك بقدرة قسطنطين على المناقشة والحوار ومجاراة رجال الدين فى جدلهم اللاهوتى، ثم إصدار أوامره بسرعة التوقيع على هذه الصيغة الجديدة بعد أن اشتد حولها الجدال. ولنستمع الآن إلى يوسيبيوس وهو يسجل لنا كل هذه الحقائق فى رسالته حيث يقول :

"وعندما عُرضت هذه الصيغة لم نتركها دون فحص، وثارت مساءلات عديدة وجرت مناقشات، وبحثت بدقة مضامين هذا القول، ثم سيق الأساقفة جميعاً للاعتراف بأن عبارة "من نفس الجوهر" (الهوموسية) تعنى أن "الابن" من "الآب" وليس جزءاً منه. ومن ثم فقد رأينا من الصواب تقبل هذا الرأى حباً فى السلام، وخشية الانحراف عن قويم الإيمان". وهذه العبارة الأخيرة تدل على أن يوسيبيوس كان بعقله مع الآريوسية، فلما استفتى قلبه أفتاه بالمصادقة على ما رآه الإمبراطور حسنا حفاظا على وحدة الكنيسة من الانشقاق، وحتى لا يجد نفسه خارج البيعة فى عداد من تنعتهم الكنيسة هراطقة.

ولنمض مع الرجل نستكمل حديثه فنراه يؤكد: "ولنفس العلة قبلنا عبارة" مولود غير مخلوق". فقد قالوا إن كلمة "مخلوق" تنسحب على سائر الخلائق، ولا يصح أن يكون "الابن" شبيها بها، وعلى هذا فهو ليس بــ"مخلوق"، ولكنه من جوهر يعلو على كافة المخلوقات، والكتاب المقدس يعلّمنا أنه "مولود" من "الآب" بطريقة يصعب إدراكها، ولا يمكن التعبير عنها لبنى البشر، والشىء نفسه يخص

عبارة "من نفس الجوهر مع الآب". وقد فحصنا ذلك بدقة، وقبلناه لا على معنى اتصاله بالجسد أو مشابهته بالكائنات الفانية. وقد اتضح أيضاً أنه لا يعنى انقساما فى الجوهر أو انبثاقاً أو تحولاً أو تغييراً أو تضاؤلا لقدرة "الآب"، فذلك كله غريب عن طبيعة "غير المولود". ولقد استقر الرأى على أن القول بعبارة "من نفس الجوهر مع الآب" تعنى أن ابن الله لا يشبه بأى حال من الأحوال المخلوقات التى جبلها، ولكنه بالنسبة للآب ـــ الذى ولده ـــ مثيل له تماماً فى كل شيء، لأنه من جوهر وفحوى الآب".

ثم يختتم يوسيبيوس رسالته إلى بنى بيعته مقدماً صيغة الاعتذار الرسمى عما حدث.. يقول: "وبعد أن أعطى هذا التفسير للعقيدة، بدا لنا صواب الموافقة عليه، خاصة وأننا ندرك أن القدامى من مشاهير الأساقفة والقسيسين [1] استعملوا عبارة "من نفس الجوهر" للتدليل على ألوهية الآب والابن. تلكم هى الظروف التى رأيت لزاماً علىّ إبلاغكم إياها حول الصيغة التى نشرت حول قانون الإيمان، ولقد وافق عليها جميعنا بعد فحص للآراء دقيق وتمحيص، وذلك كله قد جرى فى حضرة إمبراطورنا الحبيب، ومن أجل الدواعى التى سبق لنا ذكرها لكم، قبلنا جميعًا هذه الصيغة [لاحظ تأكيده المستمر على الأسباب التى دفعته وغيره للتوقيع على وثيقة الإيمان وقبول هذه العبارة]، وذلك لأن هذه الصيغة تحرم استخدام الألفاظ التى لم ترد فى الكتاب المقدس، والتى بسببها قام النزاع ودب الشقاق داخل الكنيسة، [وهو هنا يشير إلى أقوال الآريوسيين، ولكنه يقع فى تناقض مع نفسه لأن عبارة "من نفس الجوهر" لم ترد هى الأخرى فى الكتاب المقدس]، وقد رأينا من الصواب الموافقة [مرة أخرى] لأننا لم نسمع من قبل ولا اعتدنا مثل هذه التعبيرات، وزيادة على ذلك فإن إدانة القول بأن "الابن لم يكن قبل أن يولد" وأنه "وجد من العدم" و"كان هناك وقت الابن فيه لم يكن"، جاءت متفقة مع هذه الصيغة الجديدة ومتناغمة مع الموقف، إذ الجميع هنا متفق على أن "ابن الله ابنه فعلاً قبل ولادته بالجسد".

(١) يشير يوسيبيوس هنا إلى كل من ديونيسيوس أسقف روما وسميه أسقف الإسكندرية ومن تابعهما.

وجاءت السطور الأخيرة فى الرسالة كما لو كانت تحذيراً لكل من تسول له نفسه من أهل بيعته أو غيرهم، الاعتراض على صيغة الإيمان الجديدة، بعد أن حسم يوسيبيوس المسألة بقوله: "ولقد راح إمبراطورنا "محبوب الرب" يفسر أصل "الابن" الإلهى ووجوده قبل كل الدهور، لأنه بحق كان فى "الآب" دون توالد حتى قبل ولادته، فالآب دوماً هو الآب، تماماً كما أنه على الدوام الملك المخلّص، وهو بحق كل شيء لم يعتوره تغيير أو تبديل".

جاءت رسالة يوسيبيوس هذه ــ إلى جانب تحليلنا لما تضمنته عن موقف الأسقف والإمبراطور ــ صورة نابضة بالحياة لوقائع المجمع المسكونى الأول المنعقد فى نيقية سنة ٣٢٥ للميلاد، ويتضح منها للوهلة الأولى أن الخلاف بين الآريوسيين وخصومهم انحصر فى نقطتين رئيسيتين، أولهما مكانة الابن فى الثالوث، والثانية مصدر وجود الابن وكيفيته، وبينما أصر الآريوسيون على أن "الابن" وجد من "العدم"، وأنه قبل أن يوجد لم يكن، ومن ثم فهناك فترة سابقة على وجوده، وبهذا فهو تالٍ للآب فى الوجود، وليس معه أو عنده منذ البدء، وهذا يسلتزم القول بتبعية "الابن" لــ"الآب"، وهذا بالتالى يحتم أنه ليس من جوهره، وبالتالى فهو من جوهر آخر غير جوهر الآب، ارتضى فريق من الآريوسيين المعتدلين بعد ذلك أن يكون من جوهر "مشابه" وليس "مساوٍ"، ومن ثم قالوا بأن "الابن مشابة للآب فى الجوهر"، وهو ما عرف بــ "الهومويوسية" Homoiousius فى مواجهة "الهوموسية" Homoousius الصادرة عن مجمع نيقية. ومن الأهمية بمكان أن نؤكد على القول بأن آريوس نفسه لم يذكر هذه الصيغة، نعنى أن "الابن مشابه للآب فى الجوهر" (الهومويوسية) ولا قال بها أتباعه المقربون، ولكنها صدرت بعد ذلك فى منتصف القرن الرابع عندما راح الآريوسيون ينقسمون على أنفسهم، وقد عرف هؤلاء بــ"أنصاف الآريوسيين" Semi-Arians لقولهم بــ"التشابه" وليس بــ "بالمساواة" فى الجوهر، وكان أوج هذه الفرقة فى عام ٣٥٨ عندما عقد مجمع أنقرة تحت رئاسة باسيليوس أسقف المدينة.

أما القول بــ"الخلق" أو "الولادة"، نعنى "كيفية" وجود "الابن" فإن الآريوسيين لم يفرقوا بين كلمتى "مولود" و"مخلوق"، فهم يستخدمون اللفظتين للتعبير عن

المعنى نفسه، وتلك حقيقة نلمسها من رسالة يوسيبيوس القيسارى نفسه إلى أهل بيعته عندما يقول "ولنفس العلة قبلنا عبارة "مولود غير مخلوق"، وتؤكده فى كل كلماتها رسالة يوسيبيوس النيقوميدى إلى باولينوس أسقف صور، والتى أوردناها من قبل، ولذلك يذكر الأسقف القيسارى أن المجمع رأى أن كلمة مخلوق تنسحب على كل المخلوقات التى خلقت بالابن، ولا يصح أن يكون الابن شبيهاً بها. أما الفريق الآريوسى فلا يفرق فى المعنى بين هذه وتلك، وذلك واضح جداً من قول آريوس نفسه حين راح يعبر عن عقيدته، "إن "الابن" قبل أن "ولد" أو "خلق" لم يكن" (١).

ومن خلال هذه المناقشات اللاهوتية ارتضى المجمع قانون الإيمان الذى قدمه يوسيبيوس القيسارى، مدخلاً عليه بعض التعديلات، مضيفاً إلى نصه عبارتى "من نفس الجوهر" و"مولود غير مخلوق"، وأصدر المجمع قانون الإيمان الذى اتفق عليه، والذى أصبح حتى يومنا هذا قاعدة الإيمان القويم فى الكنيسة الجامعة كلها، وعرف بقانون الإيمان النيقى، وإن تعرض لبعض إضافات من جانب بعض المجامع المسكونية التالية، أو حتى الكنائس الرسولية دون مجامع مسكونية، تبعاً لمقتضيات الظروف الطارئة التى تتمثل فى ظهور فرق عقيدية أخرى على الساحة اللاهوتية، فلم يكن قانون الإيمان النيقى صيغة جامعة مانعة للعقيدة يتفق عليها الجميع، ولكنها جاءت فى جوهرها رداً على الآراء الآريوسية، ففتحت بإقرارها باباً ولج منه الصراع من جديد بين الكنائس المسيحية للوصول إلى صيغة واحدة يرتضيها الجميع فى الشرق والغرب، ولما كان هذا أمر يستحيل حدوثه فى ظل قرون التحول الهائلة من الرابع إلى السابع، والانقلاب من الوثنية إلى المسيحية، والامتزاج والتمازج بين التراث والثقافة والفلسفات السائدة فى المجتمع الرومانى، وهذا الوافد الجديد، المسيحية، كان لابد أن يشهد اللاهوت المسيحى من خلال مجامع مسكونية تالية صيغاً جديدة لقانون الإيمان، قادت فى النهاية إلى الاختلاف العقيدى الجذرى بين الكنيسة المصرية من ناحية والقسطنطينية وروما من ناحية أخرى، ثم الانشقاق الأعظم بين روما والقسطنطينية من بعد. ولما كان هذا الجدال

---

(1) THEOD. Hist. Eccl. I, 4.

الطويل الذى دام قرون عددا، قد نشأ فى ظل عالم يوشك أن يولد، وصحب نموه وازدهاره، نعنى العالم البيزنطى، فقد أصبح هذا الجدال علما عليه، بل صار "مثلاً" على كل ما يشبهه، فيما عرف بـــ" المناقشات البيزنطية"

وعلى أية حال فقد جاء قانون الإيمان النيقى على هذا النحو:

"نؤمن بإله واحد، الله الآب، ضابط الكل، خالق السماء والأرض، ما يرى وما لا يرى. نؤمن برب واحد يسوع المسيح، المولود من الآب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق من إله حق، **مولود غير مخلوق، مساوٍ للآب فى الجوهر**، الذى كل شىء به كان، هذا الذى من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء، تأنس وصلب على عهد بيلاطس النبطى، تألم وقبر، وقام من بين الأموات فى اليوم الثالث كما فى الكتب، وصعد إلى السماوات وجلس عن يمين الآب، وسوف يأتى من مجده ليدين الأحياء والأموات، الذى ليس لملكه انقضاء".

وبمقارنة هذه الصيغة الإيمانية وقانون الإيمان القيسارى، وما عرضه إسكندر أسقف الإسكندرية عن إيمان كنيسته، وعدد من الصيغ الإيمانية الأخرى، نجد أن قانون الإيمان النيقى جاء صيغة "توفيقية" بين كل قوانين الإيمان التى كانت تسود الكنائس حتى الربع الأول من القرن الرابع الميلادى، هذا بالإضافة إلى عبارتى "مساوٍ للآب فى الجوهر" و"مولود غير مخلوق" كرد على الآراء الآريوسية القائلة بـــ "خلق" المسيح و "تبعيته" للآب، وكانت إضافة هاتين العبارتين هى التى فجرت المشكلة العقيدية الآن وبعد ذلك. وإذا كنا لا نذهب مذهب يوسيبيوس القيسارى فى القول بأن الإمبراطور هو الذى أضافها، فلابد أن يكون هناك شخص آخر على قدر كبير من المعرفة بالأمور اللاهوتية هو الذى أوحى إلى الإمبراطور بعرضها بل والتأكيد عليها و"سوق" الأساقفة لاعتمادها، وليس من المستبعد، بل لعله من المرجح أن يكون الأسقف القرطبى "هوسيوس" هو هذا الشخص بعينه، فهو مستشار الإمبراطور للشئون المسيحية، ورسوله إلى الإسكندرية، وصفيه من الغرب الأوروبى، وصيغة "الهوموسية" مقبولة لديه، ويعلم يقينا أن أسقف روما لن يبدى أى اعتراض على إضافتها، لأنها العبارة التى وقف عندها مدعماً سلفه

الراحل ديونيسيوس، وهى عبارة ليست مرفوضة فى الشرق وإن بدت غير مستحبة، ولا يمكن القول إنها لم تكن معروفة، لأن ديونيسيوس السكندرى كان قد سكت عن استخدامها من قبل سميه الرومانى، ويجوز القول إنها لم تكن شائعة ولكنها كانت معروفة، وربما يكون هوسيوس قد ضمن عدم معارضة الأسقف السكندرى على إضافتها أو احتجاجه على استخدامها، على اعتبار أن سلفه ديونيسيوس كان قد تجاوز عنها حتى وإن كان كارهاً.

ولا شك أن الضيق الذى انتاب قسطنطين من طول جلسات المجمع واحتدام حدة الجدال حول هذه المسألة اللاهوتية، التى يعتبرها "عقيمة" و"تافهة"، والقلق الذى تملكه من نتائج هذا الاختلاف، وثقته فى مستشاره للشئون المسيحية ثقة من لا يعلم من "جوهر" النزاع شيئاً، كان دافعاً له على تقبل الاقتراح الذى قدمه ذلك الأسقف الاسبانى، هوسيوس، فقد كان يمثل على الأقل فى هذه الآونة وجهة نظر الغرب اللاتينى، ورأى الإمبراطور أن إجابة هوسيوس إلى مطلبه كفيلة بأن تجعل أسقف روما واكليروس الغرب يقف مؤيداً لأى قانون يصدره المجمع فى أمور العقيدة، وهذا ما حدث بالفعل لمدة تزيد على قرن وربع من الزمان بعد ذلك، حيث سكن الغرب إلى هذه الصيغة النيقية ولم يبغ عنها حولاً حتى كان المجمع المسكونى الرابع سنة ٤٥١، ومن الزاوية نفسها ننظر إلى موقف الأساقفة من قانون الإيمان القيسارى، حيث كان يوسيبيوس بعقيدته يمثل الفريق المعتدل بين الأحزاب المتصارعة، رغم ما ذكرناه عن ميل عقله إلى الآريوسية، فإذا ما تم التوفيق بينه وبين إيمان الإسكندرية، وكلاهما فى جوهرهما لا يختلفان، مضافاً إليهم ما كان الغرب يقره، أمكن التوصل إلى صيغة "توفيقية" لقانون الإيمان المسيحى، وهذا هو ما تم الانتهاء إليه فى واقع الأمر.

على هذا النحو هئ لقسطنطين ورجال الاكليروس فى مجمع نيقية أن الموافقة على قانون للإيمان تقبله كنائس الغرب، ولا ترفضه كنائس الشرق، وإضافة نص ترتضيه هذه ولا سبيل لتلك للإعتراض عليه، هو الطريق إلى توحيد صفوف الكنيسة فى شطرى الإمبراطورية وجمعها على كلمة سواء، وذلك واضح من قول يوسيبيوس فى رسالته أن الإمبراطور أخذ يستحث جموع الأساقفة للتوقيع

على هذه الصيغة ويدفعهم إلى ذلك دفعاً، ونعلم من سوزومنوس [١] أن يوسيبيوس نفسه قد تباطأ قليلاً فى التوقيع على قانون الإيمان النيقى. وهكذا انتهى المجمع بعد أن أقر آن "الابن مساوٍ للآب فى الجوهر" وأنه "مولود غير مخلوق"، وحرم كل من يقول بغير هذا، أو أنه قبل ولادته لم يكن، أو أنه وجد من العدم، وتم حرمان آريوس ومريديه ومنعه من دخول الإسكندرية، ثم نفيه إلى إلليريا، كما قرر المجمع إعدام عمله الفكرى العقائدى المسمى "ثاليا" Thalia.

غير أن آريوس وصحبه يوزيوس Euzious لم يطل مكثهما فى المنفى أكثر من ثلاث سنوات (٣٢٥ ــ ٣٢٨) حيث تم العفو عنهما من قبل الإمبراطور الذى أرسل فى طلبهما، فلما عادا إلى حضرة قسطنطين قدماً إليه نزولاً على رغبته وثيقة إيمانهما التى جاءت على هذا النحو :

"آريوس ويوزيوس .. إلى سيدنا التقى الورع قسطنطين الإمبراطور .. أيها السيد الحكيم، وفقاً لأوامر عظمتكم ها نحن نعلن إيماننا، ونعترف أمام الله كتابة بأننا وأشياعنا نؤمن هكذا: "نؤمن بإله واحد .. الآب القدير، وبالرب يسوع المسيح ابنه المولود منه قبل كل الدهور، الكلمة، كل شىء به كان، الذى نزل وتجسد وتألم، وقام ثانية وصعد إلى السماء، وسوف يأتى ثانية ليدين الأحياء والأموات. نؤمن أيضاً بالروح القدس، بقيامة الجسد، بالحياة الآخرة، بملكوت السماوات، بكنيسة لله واحدة تمتد فوق كل الأراضين. هذا الإيمان عن الأناجيل المقدسة تلقيناه، وإنا إن لم نؤمن ونتقبل بحق الآب والابن والروح القدس، كما تبشر الكنيسة الجامعة والكتب المقدسة التى نؤمن بكل ما جاء فيها، فالله قاضينا كلينا، الآن ويوم الدينونة". [٢].

ولعل أهم ما يثير الانتباه هنا أن صيغة الإيمان هذه التى قدمها كل من آريوس وشماسه يوزيوس، جاءت خلواً من عبارتى "من نفس الجوهر و"مولود غير مخلوق"، وهما العبارتان اللتان أثارتا الجدال طويلاً خلال جلسات المجمع، وُعدّت قاعدة الإيمان النيقى للكنيسة الجامعة، وهذا يعنى أن آريوس ظل باقياً على

(1) Hist, eccl. I, 24.
(2) SOCR. Hist. Eccl. I, 26.

عقيدته مستمسكاً بفكره الذى أذاعه وأثار به كل كنائس المسكونة بين مؤيد ومعارض؛ ذلك أن آريوس ـــ كما قلنا ـــ لم يكن صاحب مطمح سياسى كشأن غيره كثير من رجال الاكيروس آنذاك، والذين راحوا يتحلقون من حول العرش يسبحون بحمد نعمائه التى أنعم بها عليهم، ولكنه كان صاحب فكر عقيدى يحمله إلى الأمميين، أملاً فى جذب أكبر عدد من عقلائهم للدخول فى المسيحية، ورغم أنه يكاد يكون قد وقف وحيداً فى مجمع نيقية، إلا من تأييد يوسيبيوس أسقف نيقوميديا وثيوجنس Theognis أسقف نيقية مدينة المجمع، إلا أنه ظل محافظاً على رأيه مدافعاً عن فكره ولم يبغ عنه حولاً، وقد كان لذلك أثره البعيد فى أمر العقيدة فى القرن الخامس الميلادى.

وفى عام ٣٣٦ مات آريوس بصورة مفاجئة وغامضة (١) بعد أن استدعاه قسطنطين إلى العاصمة الإمبراطورية الجديدة، على إثر الاضطرابات التى اندلعت فى الإسكندرية عقب عودة آريوس إليها، وبموته انتقلت زعامة الآريوسيين رسمياً إلى صديقه الحميم يوسيبيوس النيقوميدى، ورغم اتفاق الرجلين فى فكرهما اللاهوتى، إلا أنهما كانا شخصيتين مختلفتين تماماً فى طبيعة كل منهما، فعلى حين كان آريوس كما عرفناه مؤمنا بعقيدة أيقن أنها الحق، وأنها السبيل الأمثل لعقلانية المسيحية، كان يوسيبيوس رجل دين وسياسة من الطراز الأول، طموحاً إلى أقصى درجات الطموح، شغل مرتبة أسقف بيروت أولاً ثم انتقل إلى نيقوميديا العاصمة الإمبراطورية التى أقام فيها دقلديانوس وقسطنطين حتى تم بناء "روما الجديدة"، القسطنطينية، ثم ارتقى عرش أسقفية هذه العاصمة الجديدة على عهد الإمبراطور قسطنطيوس فى أواخر ثلاثينيات القرن الرابع، ومثل ومن معه الجناح المتشدد فى الآريوسية، ونصب من نفسه ألد أعداء الأسقف السكندرى أثناسيوس، الذى كان هو الآخر ومعه "يوستاتيوس" الأسقف الأنطاكى، الجناح المتشدد فى النيقية، وتشير الروايات إلى أنه هو الذى عمّد قسطنطين عندما حضرته الوفاة سنة ٣٣٧، وحمل أنصاره الآريوسيون اسمه، فأصبحت هذه الفرقة تعرف بـــ "اليوسابيين".

---

(١) راجع بحثنا، اغتيال آريوس فى حولية كلية الآداب - جامعة المنصورة العدد ١٩ سنة ١٩٩٦.

كان ذلك فى عام ٣٤١ عندما تقاطر على أنطاكية تسعون أسقفاً حسب رواية سقراط[١] وأثناسيوس[٢]، أو سبعة وتسعون كما يرى سوزومنوس[٣] وهيلاريوس[٤] يمثلون كنائس الشرق عامة، ولم يكن بين الحضور أسقف للغرب واحد[٥] ولم يشارك الأسقف الرومانى "يوليوس" بأى من رجاله، وكان هؤلاء الأساقفة الذين قاربوا المائة يدينون جميعاً بالآريوسية، وفى حضرة إمبراطور النصف الشرقى للإمبراطورية، قسطنطيوس، التأم عقد هؤلاء الأساقفة تحت دعوى الاحتفال بالانتهاء من بناء الكنيسة الذهبية فى أنطاكية، وهى التى عرفت باسم "الكنيسة المثمنة" Ecclesiastical Octangula، وحمل المجمع اسم المناسبة التى وافقها، أى افتتاح هذه الكنيسة، فعرف باسم "مجمع التدشين" Concilium Dedicationis ويخبرنا كل من سقراط وسوزمنوس[٦] أن الهدف الحقيقى لهذا المجمع كان "الإطاحة بالعقيدة النيقية" أو حسب تعبيرهما "الهوموسية"، ويعلق "جواتكن"[٧] على ما يقوله المؤرخان الكنسيان، وما تمخض عنه المجمع من نتائج فيما بعد، كما سنعرف، بأن "مجمع التدشين" هذا يعد نقطة تحول خطيرة فى تاريخ الآريوسية.

ومن قائمة الأساقفة الذين حضروا هذا المجمع، ندرك الأهمية الحقيقة لما كان يجرى على الساحة العقيدية آنذاك، فقد كان فى مقدمة هؤلاء بالطبع "يوسيبيوس" النيقوميدى أسقف القسطنطينية الآن، و"فلاكيللوس" Flacillus أسقف أنطاكية، و"أكاكيوس" أسقف قيسارية الذى خلف يوسيبيوس القيسارى، و"باتروفيلوس" Petrophilus أسقف بيسان Scychopolis و"ثيودور" أسقف هرقلة Heracla، و"يودوكسيوس" Eudoxus أسقف مرعش Germanicia و "ديانيوس" Dianius أسقف قيسارية كبادوكيا، وجورج أسقف اللاذيقية [٨]، وهؤلاء وغيرهم يمثلون أشهر كنائس الشرق، ويمثلون فى الوقت نفسه المدى الذى حققته الآريوسية من نجاح، رغم الإدانة التى لحقت بها فى مجمع نيقية منذ خمسة عشر عاما مضت.

---

(1) Hist. Eccl. II, 8
(2) De Syn, 25.
(3) Hist, eccl. III, 5.
(4) HILARIVS, de Synodis, 28.
(5) Percival, The Seven ecumenical Councils, NPNF, XIV, p. 105.
(6) SOCR. Hist. Eccl. II, 8; SOZOM. Hist. Eccl. III, 5.
(7) Gwatkin, the Arian Controversy, p. 68.
(8) SOZOM. Hist. Eccl. III, 5.

وقد أصدر المجمع مرسوم إيمان جاءت ديباجته مفاجأة حقيقية، حيث قالوا. "لم نكن فى يوم من الأيام أتباع آريوس، إذ كيف يعقل ونحن الأساقفة أن نهتدى برأى قسيس؟! لم نبدل الإيمان منذ الإيمان فى البدء كان، ولقد وضعنا المقادير قضاه فكره، فراقنا الصدق فيها، ولكن أيعنى هذا أنا عنه أخذنا ؟!" (١).

لاشك أن هذا التصدير الذى بدأ به المرسوم يدعو للدهشة حقا، فلقد ناصر هؤلاء الأساقفة وأتباعهم آريوس منذ البداية، وحرص يوسيبيوس النيقوميدى على إعادته إلى شركة الكنيسة ثانية، وخاض فى سبيل ذلك صراعاً مريرا ضد الأسقف السكندرى أثناسيوس، بل إنه لولا يوسيبيوس هذا لظلت الآريوسية ــ على حد قول "دوشين"(٢) ــ جدلا سكندريا خالصاً، ولأمكن التخلص منها بسهولة، ولكن يوسيبيوس هو الذى نقل هذا الصراع إلى الإمبراطورية كلها. كيف إذن يتبرأ هؤلاء الآن من التبعية لها ؟!.

حقيقة الأمر أن هذا المجمع الأنطاكى لم يعلن نبذ الآراء الآريوسية، لأن أساقفة الشرق الذين سبق ذكرهم وغيرهم كانوا يغترفون آراءهم من نبع واحد هو "الأوريجنية" التى سادت الشرق من قبل، مدعمة بالنهج الأرسطى فى المدرسة الأنطاكية، وكان لوقيانوس الأنطاكى الذى توفى عام ٣١٢ رائدهم جميعاً فى هذا الاتجاه، ومن ثم فليس هذا المرسوم طرحاً خلف الظهور لما آمن به آريوس وإليه دعا، لكن يوسيبيوس وأنصاره رأوا أن "الآريوسية" التى تحمل اسم "آريوس"، أمست فى نظر الكنيسة "هرطقة" حملت اللعنة فى نيقية، وأيقنوا أنهم بهذه الصفة لن يستطيعوا أن يحققوا أى أنتصار لمعتقدهم، وها قد مات آريوس، واعتلى يوسيبيوس عرش القسطنطينية الأسقفى، فلا ضير إذن فى التخلى عن هذه الصفة التى تمقتها الكنيسة، وهم لن يخسروا بذلك شيئاً، بل ربموا ضموا إليهم من أساقفة الغرب نفرا ممن ليسوا ذوى قدرة على فهم طبيعة هذا الجدل اللاهوتى، وهو ما كانوا يسعون إليه، وقد نجحوا فى ذلك عندما اعتلى "أوكسنتيوس" عرش أسقفية ميلانو من بعد.

(1) ATHANAS. De Syn. 22; SOCR. Hist. Eccl. II, 10; SOZOM. Hist, eccl. III, 5.
(2) Duchesne, Christian Church, II, p.169.

وليس أدل على صحة ما نذهب إليه من العبارة التى تضمنتها الديباجة والتى تقول: "لقد وضعتنا المقادير قضاة فكره، فراقنا الصدق فيها"، فهم إذن يقرون صراحة بصدق وعقلانية آراء آريوس، وهم هنا أيضاً يؤكدونها ولا يخرجون عليها، غاية ما فى الأمر أنهم يستنكفون ــ فى ظل الهيراركية الكنسية ــ والمراتب الكهنوتية أن يقال أنهم وهم الأساقفة قد تبعوا واحداً من القسيسين!! ولا يعدو هذا تبريرا فقط لما يسعون إليه.

وندعم قولنا هنا بالجزء الخاص بالعقيدة الذى أصدره "مجمع التدشين" هذا وتبع هذه الديباجة، يقول مرسوم الإيمان هذا: "نؤمن بإله واحد .. وبمولود وحيد قبل كل الدهور مع الآب الذى ولده، كل شىء به كان، هبط بمحبة الآب من السماوات، وتجسد من العذراء، ونفذ مشيئة الآب، وقام ثانية وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الآب، وسيأتى ليدين الأحياء والأموات".

ولنضع الآن وثيقة إيمان آريوس التى قدمها هو وصحبه يوزيوس إلى الإمبراطور قسطنطين بعد عودتهما من المنفى، إلى جوار قانون الإيمان هذا الصادر عن المجمع لنرى هل تخلى أساقفته فعلا عن عقيدة آريوس؟. تقول الوثيقة "نؤمن بإله واحد .. وبالرب يسوع المسيح، ابنه المولود منه قبل كل الدهور، الكلمة، كل شىء به كان، الذى نزل وتجسد، تألم، وقام ثانية وصعد إلى السماء، وسوف يأتى ليدين الأحياء والأموات".

لم يفعل أساقفة مجمع التدشين الآريوسيون شيئاً أكثر من أنهم بعثوا من جديد إيمان آريوس فى صورته الأصلية، لأنهم حسب تعبيرهم "راقهم الصدق فيه"، ولم تغب هذه الحقيقة عن ذهن المؤرخ الكنسى الناقد سقراط حين قال: "لم يكن هدف هؤلاء الأساقفة إدانة إيمان نيقية بقدر ما كان السعى لإقرار العقيدة الآريوسية" (1).

على هذا النحو ولدت جماعة اليوسابيين، ولم يكن هذا أول ظهور لها، ولكنه كان الميلاد الرسمى لوجودها، فقد كان يوسيبيوس النيقوميدى هذا أشد رجال الآريوسية تحمسا لها، وهو الذى أكد على مبادئها الرئيسية فى رسالته الشهيرة إلى

---

(1) SOCR. Hist. Eccl. II, 10.

باولينوس أسقف صور، والتى عرضنا لها قبلاً، وهو الذى تزعم الحركة الآريوسية عملا وجهاداً منذ بداية ظهورها عندما التجأ إليه آريوس، فلما خلت ساحة الزعامة الروحية والفكرية للآريوسية بوفاة صاحبها، لم يجد يوسيبيوس منافسا له لشغل هذا الفراغ، وحقق نجاحاً كبيراً عندما ضمن انحياز الإمبراطور قسطنطيوس إلى الآريوسية التى بلغت أوج ازدهارها على يديه فى منتصف القرن الرابع، حين غدت الإمبراطورية كلها تدين بها راضية أم كارهة !!

كان مجمع التدشين الأنطاكى الآريوسى هذا هو الرحم الذى خرجت منه الفرق الآريوسية التى شغلت بتحركات أساقفتها، قرابة الأربعين عاما التى أعقبته، فكر وجهد رجال الكنيسة فى شطرى الإمبراطورية، إذ لم يلبث بعض أساقفته أن أصدروا مرسوماً جديداً عرف بالمرسوم اللوقيانى، نسبه أصحابه إلى لوقيانوس أسقف أنطاكية المتوفى عام ٣١٢، والآريوسى قبل آريوس. لم يكن فيه من جديد إلا القول بلعنة كل من يقول بأن الابن مخلوق شأن سائر الخلائق. وأنه كان هناك زمان لم يكن الآب آبا [(١)]، ويعد هذا المرسوم بعبارتيه هاتين اقترابا من النيقية شيئاً ما، وهؤلاء هم الذين عرفوا من بعد بـــ "أنصاف الآريوسيين" Semi – Arians . وقد حمل هذا المرسوم اسم المجمع فعرف بـــ" مرسوم التدشين" Edictum dedicationis غير أن فريقاً ثالثاً يتزعمه "ثيوفرونيوس" Theophronius أسقف "الطوانة" Tyana رأى فى "المرسوم اللوقيانى" هذا اندفاعاً نحو النيقية، فدعا إلى التريث لمعالجة القضية بصورة هادئة، ولقيت دعوته استجابة من كثيرين من الأساقفة الذين أصدروا مرسوم إيمان جديد عرف بالمرسوم الأنطاكى الثالث[(٢)] وهو لا يقدم جديداً بل يجرد الابن من كثير مما أضفاه عليه مرسوم التدشين، ويعود بأصحابه إلى المرسوم الأنطاكى الأول.

ورغم محاولة "مغازلة" النيقية فى المرسوم اللوقيانى أو مرسوم التدشين، إلا أن هذه المراسيم الثلاثة لم تستخدم مطلقاً العبارة التى قام عليها قانون الإيمان النيقى، نعنى مصطلح "الهوموسية"، ولذلك ظل الآريوسيون على حالهم مع تعدد

---

(1) ATHANAS. De Syn. 23.
(2) Ibid. 24.

فرقهم، والنيقيون على حالهم وإن ذهبوا فريقين، أحدهما يمثل اليمين المتطرف كما وصفه Hefele وعلى رأسه أثناسيوس أسقف الإسكندرية ويوستاثيوس أسقف أنطاكية، وثانيهما يمثل تيار الوسط أو المعتدلين من النيقيين وفى مقدمتهم الآباء الكبادوكيون الثلاثة، جريجورى النازيانزى، وجريجورى النيساوى، وباسيليوس الكبير القيسارى.

ودون أن نخوض فى تفصيلات عميقة جداً حول الفرق الآريوسية العديدة (١) التى تفرعت على الآريوسية الأصلية، نذكر باختصار شديد أن أهم هذه الفرق تمثلت فى "اليوسابيين" كما علمنا الآن، ثم فى "أنصاف الآريوسيين" الذين رأوا أن العلاقة بين الآب والابن لا تبلغ بحال من الأحوال إلى درجة "المساواة" كما قال النيقيون، ولكن يمكن أن تصل إلى نوع أو درجة من "الشبه"، وانتهوا إلى الاعتقاد بأن هذا "الشبه" "جوهرى" وليس "مقتبساً" كما كان يعتقد آريوس (٢) على اعتبار أن كلمة "جوهر" ausia لا تعنى الفردية أو الوحدة، وإنما تعنى المماثلة الصريحة أو الكاملة، وعليه فلا ضير من قبولها على هذا المفهوم، مع عدم تقبلها فى صورتها النيقية، بمعنى "المساواة" "الهوموسية" Homoousius خوفاً من ترديد الآراء السابللية من جديد. ولكى يكون المعنى واضحاً، فليس هناك أكثر تأثيراً من إدخال حرف (اليوتا) (i) iota اليونانى على الأشتقاق الأخير، ومن ثم تغدو الكلمة على هذا النحو "الهومويوسية" Homoiousius وتعنى "التشابه فى الجوهر" وليس المساواة.

وقد جاء هذا استنتاجاً صريحاً مما ورد فى المرسوم الأنطاكى الرابع الذى يعد تتمة طبيعية للمراسيم الأنطاكية الثلاثة الصادرة عن مجمع التدشين، وصدر هذا المرسوم الأخير فى خريف عام ٣٤١ بعد أشهر قليلة من انفضاض ذلك المجمع، وحمله أربعة من الأساقفة إلى الغرب الإمبراطورى فى محاولة للتقريب بين وجهتى النظر النيقية والآريوسية. وقد تضمن المرسوم القول التالى:

"نؤمن بإله واحد، الآب القدير خالق كل شىء والصانع ... وبابنه المولود الوحيد، ربنا يسوع المسيح الذى ولد من الآب قبل كل الدهور، إله من إله. نور من

---

(١) راجع هذه التفصيلات فى كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الثالث.

(2) Gwatkin, Arian Controversy, p. 90; Robertson, Prolegomena, p. 54.

نور. كل شيء به كان، الذى من أجلنا فى آخر الزمان صار جسداً، وولد من مريم العذراء ... أما أولئك الذين يقولون إن الابن من العدم أو من مادة أخرى وليس من الآب، وأن هناك زمانا الابن لم يكن، فهم فى عرف الكنيسة مارقون" (١).

ورغم أن هذه الصيغة تعد تخفيفاً نسبياً لحدة المرسوم الأنطاكى الثالث، إلا أنها جرت على سنة الصيغ الثلاث السابقة، إذ خلت من عبارة "مساوٍ للآب فى الجوهر"، عصب الإيمان النيقى، ولهذا كان لابد أن ترفض من جانب إكليروس النصف الغربى.

ويعبر كيرلس أسقف أورشليم عن رأى هذا الفريق أصدق تعبير فى قوله "التشابه كما هو مكتوب، التشابه فى كل شيء" (٢)، ومن ثم عرف هؤلاء بـ "الهومويوسيين"، أى القائلين بأن "الابن مشابة للآب فى الجوهر"، ولعل خوفهم من متابعة "السابللية" هو الذى دفعهم إلى رفض صيغة "الهوموسية" والعدول عنها إلى "الهومويوسية"، وكان أبرز زعماء هذا الفريق باسيليوس أسقف أنقرة، وجورج أسقف اللاذقية، ويوستاثيوس أسقف سيواس، وإليوزيوس Eleusius أسقف كيزيكوس، ويوسيبيوس أسقف حمص، ومرقس أسقف الرستن Arethusa وكيرلس الأورشليمى(٣). وقد بلغ هذا الفريق درجة النضج فى مفهومه إبان المجمع الذى عقد فى أنقرة سنة ٣٥٨ تحت رئاسة أسقفها باسيليوس (٣) وأصدر وثيقة إيمان جديدة تؤكد أن "الابن مشابه للآب فى الجوهر" Homoiousius، وقرن ذلك بمثان عشرة لعنة Anathema موجهة ضد كل من ينكر هذا "التشابه" بين الآب والابن (٤).

ووسط هذا التيه العقيدى الآريوسى ظهر فريق جديد أزعجه ذلك التطرف عند النيقيين واليوسابيين، وهذا الارتداد الحثيث لدى أنصاف الآريوسيين، وراح يبحث عن طريق وسط يمثل أيسر السبل بلوغا إلى الهدف وسط هذا الجدال المحتدم، وأعملت الجماعة فكرها فاهتدت إلى صيغة تجمع ربما كل ما يدور فى الساحلة الدينية آنذاك، وتمثل ذلك فى اهتدائهم إلى كلمة "التشابه" Homoeos فقط

(1) ATHANAS, de Syn. 25.
(2) CYRILLVS, Catecheses, NPNF, VII, ch. VI, 7.
(3) ATHANAS. Apologia de Fuga, Praef.
(4) Hefele, history of the Councils, II, pp. 228 – 231; Gwatkin, Arian Controversy, p. 91.

دون تحديد لهوية هذا "التشابه" بين الآب والابن، وكان احتجاجهم باختيار هذا السبيل بقولهم إن كلاً من "الهوموسية" و"الهومويوسية" لم تردا فى الكتاب المقدس، أما كلمة "الهوموية" أو "الشبهية" فقد جرى ذكرها عند عدد من آباء الكنيسة (1).

وعلــى رأس هــذا الفريق يقف أكاكيوس Acacius أسقف قيسارية فلسطين (٣٤٠ ــ ٣٦٦)، تلميذ يوسيبيوس القيسارى وخليفته، وإذا كان شيخ مؤرخى الكنيسة هذا صاحب آراء لاهوتية يعوزها وضوح الرؤية، فإن أكاكيوس ظل حتى وفاته ذا عقل ألمعى ولكن دون عقيدة معينة (2) ويبين تاريخه الطويل تقلبه بين الفرق العقيدية، يرتضى "الهوموسية" حينا، ويتقبل الآريوسية أحايين (3)، وهو من هذه الناحية يمثل فريق الأساقفة السياسيين فى الشرق. لقد كان سياسياً أولاً ثم رجل دين آريوسياً بعد ذلك، ويقول عنه "روبرتسون" (4) "من الصعب أن نحدد طبيعة وآراء هذا الرجل وأفكاره، ولكن الذى لاشك فيه أنه كان متعاطفاً مع سياسة الإمبراطور قسطنطيوس التى تسعى إلى الوحدة بين الفرق المسيحية جميعها على أساس الخضوع للدولة.

وفى درب من دروب هذا اللابرنت العقيدى جاء يسعى فريق آخر هاله هذا الاصطراع حول "المساواة" أو "التشابه" فى الجوهر، أو "التشابه" فقط دون هوية، فعمد إلى انكار ذلك كله جملة وتفصيلاً؛ ذلك أنه فى عام ٣٥٧ شهدت مدينة سيرميوم Sirmium مجمعاً آريوسيا دعا إليه أسقفها "جرمينيوس" Germinius عرف باسم مجمع سيرميوم الثالث (5) وحضره من زعماء الآريوسية "فالنز" Valems أسقف "مورسا" Mursa فى بانونيا Bannonia و"أورساكيوس" Ursacius أسقف "سينجيدونوم" Singidunum فى الولاية نفسها، وهما من أشهر الأساقفة السياسيين الذين انتقلوا من هذا الفريق إلى ذاك دون حرج أو مبالاة !!

أعلن المؤتمرون فى سيرميوم أن كلمة "جوهر" هى فى الواقع السبب المباشر وراء كل هذا الخلاف العقيدى الذى خيم على الكنيسة، واصدروا بناء على

(1) ATHANAS. Orat. C. Arianos, I, 9, 39 – 40, II, 16 – 18; Cyrill. Catecheses, VI, 7.
(2) Robertson, Prolegomena, p. 54.
(3) SOCR. Hist. Eccl. II, 39 – 42, III 25; SOZOM. Hist. Eccl. III, 5, 12, 16, IV, 23 – 24, 29.
(4) Prolegomena, p. 54.
(5) Hefele, hist. of the Councils, II, p. 231.

هذا الاقتناع مرسوماً للإيمان عرف بمرسوم سيرميوم الثانى [1]، يعتبره هيلارى أسقف بواتييه كفرا محضا ويطلق عليه مرسوم "التجديف" Blasphemia [2] وكان هدف واضعى هذا المرسوم ــ على حد تعبير هيلارى ــ الإنكار الكامل لألوهية الابن، وتضمن إلى جوار ذلك تبعية الابن للآب شأن كل الخلائق، وأن الآب أعظم من الابن فى المجد والكرامة والألوهية. وكان من أهم ما تضمنه هذا المرسوم:

"... لما كان بعض قد اضطرب فكره بمسائل تدور حول ما يسمى فى اللاتينية Substantia وفى اليونانية Ousia "جوهر"، مما قاد إلى القول بـــ "المساواة فى الجوهر" Homoousius و "التشابه فى الجوهر" Homoiousius لذا كان من الواجب أن لا يذكر شىء من هذا على الإطلاق، وأن لا يعرض فى الكنيسة؛ ذلك أن الكتاب المقدس لم يحدّث البتة عن أى منها، فتلك أمور تفوق علوم البشر، وفوق إدراك الأناسى، لأن أحداً لا يستطيع أن يوضح ولادة الابن ... الأب وحده يعلم كيف وُلد الابن، والابن يعلم ... ولا أحد يشك فى آن الآب أعظم من الابن فى المجد والكرامة والألوهية، والابن نفسه قال: "أبى الذى أرسلنى أعظم منى" [يوحنا ١٤/٢٨] [3].

وكان هذا المرسوم نقطة من نقاط التحول فى الصراع كله، بين النيقيين والآريوسيين، وهؤلاء الآخيرين وأنفسهم؛ ذلك أنه منذ هزمت الآريوسية فى مجمع نيقية سنة ٣٢٥ لم تظهر صراحة بعد ذلك فى وثيقة عامة، ولا يمكن اعتبار المراسيم الأنطاكية الأربعة الصادرة عن مجمع التدشين، محاولة آريوسية أصيلة، ربما إذا استثنينا المرسوم الأول، ونحن نلاحظ هنا أن هذه الصيغة "السيرميومية" جاءت خلوا من "الهوموسية" و "الهومويوسية"، وتبنى أصحابها تعبير "عدم الشبه" Anomoean وعرف مذهبهم بـــ"الأنوموية" Anomoeanism وأصبح "الأنومويون" Anomoeaus يمثلون الفريق الأشد تطرفا فى الآريوسية.

(1) ATHANAS. De Syn. 28; HLLAR. De Syn. 11.
(2) HILAR. De Syn. 11.
(3) ATHANAS. De Syn. 28; HILAR. De Syn. 11.

وعلى رأس هذا الفريق فى الشرق يقف "يودوكسيوس" Eudoxius أسقف "مرعش" Germanicia (٣٤١ ــ ٣٥٨) الذى اعتلى كرسى أسقفية أنطاكية (٣٥٨ ــ ٣٦٠) بعد وفاة أسقفها "ليونتيوس" Leontius [١]. وقد دعا "يودوكسيوس" على الفور إلى عقد مجمع فى أنطاكية حضره عدد من الأساقفة الذين يؤيدونه الرأى، وقرروا التصديق على مرسوم سيرميوم الثانى هذا، ونبذ عبارتــى "الهوموسيــة" و"الهومويوسية"، باعتبارهما غير واردتين فى الكتاب المقدس تبعاً لما قرره الإخوة فى سيرميوم.

على أن شهرة فريــق "الأنــومويين" ارتبطت باسم "آيتيوس" Aetius السورى [٢] وتلميذه "يونوميوس" Eunomius وقد درس آيتيوس الكتاب المقدس ونظم الكنيسة وقوانينها، ثم جاء إلى الإسكندرية فى أربعينيات القرن الرابع خلال فترة نفى أثناسيوس السكندرى للمرة الثانية، وتعلم ببراعة فلسفة أفلاطون، وجمع إليها النهج والمنطق الأرسطى، شأن آريوس من قبل، وبنى عقيدته ــ كما يقول باسيليوس القيسارى الكبادوكى [٣] ــ على أساس ما جاء فى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (٨/٦): "إله واحد، الآب الذى منه جميع الأشياء ونحن له، ورب واحد يسوع المسيح الذى به جميع الأشياء ونحن به". ويقول جريجورى أسقف نيسا Nyssa [٤] إن آيتيوس سار بعقيدة آريوس الأولى شوطاً بعيداً، وأن الأنوموية تعد وليداً شرعياً للآريوسية الأصلية.

أما يونوميوس فقد وصل بالعقيدة المدى، تعرف إلى آيتيوس فى الإسكندرية ولازمه وتتلمذ عليه، ويعد المؤسس الحقيقى للأنوموية، فقد صاغ فكرها ونظم خطاها، وأكد دون مواربة خلق الابن، ورفض فى إصرار مجرد "الشبه"، واجتذب إليها ببراعته الجدالية أنصاراً كثيرين، حتى حملت الطائفة اسمه من بعده، وصارت "اليونومية" علما على "الأنوموية". وقد أصبح يونوميوس أسقفا على كيزيكوس فى عهد الإمبراطور فالنز (٣٦٤ – ٣٧٨) [٥].

---

(1) SOCR. Hist. Eccl. I', 37; SOZOM. Hist. Eccl. IV, 12; THEOD. Hist. Eccl. II 20
(2) SOCR. Hist. Eccl. III, 35; AMBROSIVS, de fide, I, 5.
(3) BASILIVS, de Spiritu Sancto, II, 4.
(4) GREGORIVS NYSSAINS, Contra Eunomium, I, 6.
(5) SOCR. Hist. Eccl. II, 35; SOZOM. Hist. Eccl. III, 15; VI, 26.
وراجع أيضاً GREG. NYSS. Con. Eumom. I, 6

وقد حقق الأنومويون انتصارات متتالية لم تتح لغيرهم من الفرق الآريوسية، فقد توافق صعود نجمهم مع انتصار الإمبراطور قسطنطيوس على خصمه "ماجننتيوس" Magnentius قاتل أخيه قنسطانز، وكان قسطنطيوس آريوسيا متحمساً. ولما كان الأسقف القرطبي "هوسيوس" يقيم آنذاك في سيرميوم نزولاً على إرادة الإمبراطور لمدة تزيد عن العام، عقاباً له على معارضته أوامر الإمبراطور الخاصة بإدانة أثناسيوس [1] فقد حرص الأنومويون على أن يضع هوسيوس توقيعه على مرسوم سيزميوم هذا [2]، وقد أقدم الرجل على ذلك تحت ضغط الإمبراطور وقهره على حد قول أثناسيوس [3] ولتقدم العمر به واختلاط الأمر على عقله [4]، ولكنه رغم ذلك لم يوقع على الجزء الخاص بإدانة أثناسيوس، وإنما أعطى توقيعه فقط على المرسوم السيرميومى [5].

ولم يكد يمضى على ذلك عام واحد حتى كان الأنومويون قد حققوا نصراً أكبر، ذلك أن "ليبريوس" Liberius أسقف روما، الذى كان يعانى آلام النفى منذ عامين فى تراقيا، اشتد به الشوق إلى بيعته ولم يطق هذه المعاناة [6] وبلغت أنباء ذلك القلق النفسى إلى الإمبراطور، وأدرك أن أسقف روما قد خارت قواه، فقد كان ليبريوس من أشد أنصار أثناسيوس، العدو اللدود للإمبراطور قسطنطيوس، فلما أتته تلك الأنباء استدعى إليه الأسقف الرومانى فى سيرميوم، وقدم له مرسوم الإيمان الجديد، فوضع عليه توقيعه دون مناقشة، وصدق أيضاً على إدانة صديقه السكندرى[7] وقد كتب ليبريوس فى رحلة العودة إلى روما ثلاث رسائل إلى عدد من الأساقفة حفظها لنا هيلارى[8]، وكانت الأولى إلى أساقفة الشرق، والثانية إلى فالنز وأورساكيوس، والثالثة إلى فينكنتيوس Vincentius أسقف كابوا، دارت كلها حول الدفاع عن نفسه وتبرير ذلك العمل الذى أقدم عليه.

---

(1) ATHANAS. Historia Arianorum, 45.
(2) SOCR. Hist. Eccl. II, 31.
(3) ATANAS. Hist. Arian. 45; apol. De Fuga, 5.
(4) SVLP. SEV, historia Sacra, II, 40
(5) ATHANAS. Hist. Ariam. 45; apol. De Fuga, 5.
(6) Neander, Christian religion and church, IV, 65.
(7) ATHANAS. Hist. Arian. 41; SOZOM. Hist. Eccl. IV, 15.
(8) HILAR. Fragmenta, VI, 5-11.

ولا شك أن الآريوسية فى صورتها الأنوموية قد حصلت بهذا التأييد من جانب هوسيوس وليبريوس على مكانة متميزة فى الإمبراطورية، وان كان ذلك إلى حين، حتى ولوجاء هذا التأييد تحت قهر النفس؛ فهوسيوس أبو المجامع ــ كما كان يُعرف، وعماد النيقية فى الغرب قد رضخ، وليبريوس أسقف روما، وما يمثله من مكانة فى عالم الكنيسة الجامعة، لانت عريكته وأذعنَ للآريوسيين!

وقد شهدت السنوات القليلة الباقية من عمر قسطنطيوس (ت ٣٦١) صراعاً عنيفاً بين هذه الفرق الآريوسية، وعقدت المجامع، ودارت المناقشات، وحار الإمبراطور بين هذه وتلك وهو لا يدرى من أمر هذه الخلافات اللاهوتية شيئا، وإن كان فى النهاية قد أخذ جانب "الهوموية" أى "التشابه" بين الآب والابن دون تحديد لهوية هذا "التشابه" بعد أن أوحى إليه زعماؤهما أنها المذهب الذى يمكن أن يحقق التقارب بين هذه الأطراف المتشددة جميعاً يمنة أو يُسرة، وفى مدينة سلوقية Seleucia بإيزوريا Isauria فى آسيا الصغرى قدم "الهومويون" وثيقة إيمانهم التى جاءت على هذا النحو :

"نحن لا ننكر الإيمان الذى تم التصديق عليه عند تدشين كنيسة أنطاكية، لأننا أعطيناه من قبل الإيثار، فقد حاز رضى الآباء الذين التقوا هناك للنظر فى بعض من نقاط الجدل، ومع ذلك فإنه لما كانت مصطلحات "الهوموسية" و"الهومويوسة" قد سببت للعقول فيما مضى اضطرابا، ولا زالت تثير حتى الآن فيها القلق، ولما كان قد ظهر مؤخراً تعبير جديد يطلقه البعض، ينكرون به تماماً "التشابه" بين الآب والابن "الأنوموية"، فإنا نرفض المصطلحين الأولين لكون الكتاب المقدس لم يحوهما، ونلعن المصطلح الأخير، ونعتبر كل من يؤمن به هرطوقاً. نحن نؤمن بـــ"التشابه" بين الآب والابن تبعاً لما تحدث به عنه بولس الرسول حين قال: "الذى هو صورة الله غير المنظور" [كولوسى ١/١٥] (١).

وفى مدينة "نيقا" Nice إحدى مدن تراقيا، وهى غير مدينة "نيقية" فى آسيا الصغرى، وفى العاشر من أكتوبر سنة ٣٥٩، قدمت وثيقة الإيمان هذه التى دارت فى جوهرها حول "... الابن يشبه الآب كما علّمت الكتب المقدسة ودعت"، أى

(1) ATHANAS. De Syn. 29.

"التشابه" Homoeas فقط، ووقع عليها أساقفة الغرب النيقيون الذين كانوا يمثلون المجمع الذى عقد فى مدينة "ريمينى" Ariminium فى إيطاليا، وانفض دون التوصل إلى نتيجة، وعدد من أساقفة الفرق الآريوسية الأخرى، حتى لم يبق على الإيمان النيقى إلا قلة قليلة [1]، وكان اختيار هذه المدينة بالذات وسيلة مقصودة للخلط بينها وبين مدينة نيقية، الصادر عنها قانون الإيمان الذى ارتبط بها [2]، وفى يناير/ فبراير ٣٦٠ تقاطر على العاصمة الإمبراطورية، القسطنطينية، جموع الأساقفة، وعقدوا مجمعاً صدقوا فيه على ما جرى فى "نيقا"، لتغدو الآريوسية الهوموية صاحبة السيادة على الإمبراطورية كلها فى الشرق والغرب طوعاً وكرهاً.

ولا نجد وصفاً أدق لهذا الصراع اللاهوتى مما قاله هيلاريوس [3] أسقف بواتييه، وهو يعزى الكنيسة ويرثى "لهذه الحالة المهلهلة التى أمسى عليها اللاهوت المسيحى والعقيدة" فنراه يقول"–

"حقاً .. إنه لشىء يرثى له وأثيم، أن نرى عديداً من قوانين الإيمان بين الناس، عقائد كالأهواء، منابع الكفران والتجديف ماثلة حلول الخطايا فينا، نضع مراسيم الإيمان بهوس، ونفسرها بعصبية. تارة نرفض "الهوموسية"، وأخرى نرضى عنها، ثم نتناولها من هنا وهناك أيدى المجامع، و"التشابه" الكامل أو الجزئى بين الآب والابن موضوع الجدال لزمان غير سعيد. فى كل عام، بل مع كل فجر تخرج عقائد جديدة، نصف بها غوامض الكلم، ونندم على ما فعلنا، وندافع عن الذين تابوا، ثم نلعن أولئك الذين من قبل عنهم دافعنا، وندين عقائد الآخرين فى اشخاصنا، وعقائدنا فى ذوات الآخرين، ونمزق هذا أو ذاك ونقطعه إرباً، ولدينا على الدوام للآخرين أنكالاً وجحيماً .. وعذاباً أليماً!!

هكذا قدر للفكر المسيحى المصرى فى صورته الآريوسية، الأوريجنية الأصل، الأفلاطونية الفكر، الأرسطية المنهج، أن يشغل الإكليروس المسيحى كله فى شطرى الإمبراطورية قرابة ثلاثة أرباع القرن الرابع الميلادى، منذ جهر

(1) SVLP. SEV. Hist. Sac. II, 43.
(2) SOCR. Hist. Eccl. II, 37.
(3) HILAR. Contra Constantium Imperatorem, 11, 4, 5

آريوس السكندرى بدعوته فى عام ٣١٨ وحتى أصدر الإمبراطور ثيودوسيوس الأول Theodosius I قراره باعتبار المسيحية فى صورتها النيقية العقيدة الرسمية للإمبراطورية فى تسعينيات القرن ذاك (١). وقد بدا واضحاً من خلال ما قدمناه أن كنائس الشرق الإمبراطورى قد دانت بالآريوسية اقتناعاً، نتيجة الأثر الكبير الذى تركه المفكر السكندرى الشهير أوريجن هناك، والتأثير الواضح للمدرسة الأرسطية الأنطاكية والآراء اللوقيانية فى تفكير رجال الكنيسة فى تلك المنطقة، بينما آوى الغرب إليها كارهــاً بعد أن غدا قسطنطيوس الآريوسى إمبراطوراً فرداً منذ عام ٣٥١، حتى إذا كان عام ٣٥٥ باتت الإمبراطورية كلها آريوسية، حتى الإسكندرية كان على عرشها الأسقفى منذ فبراير ٣٥٧ أسقف آريوسى هو جورج الكبادوكى.

غير أن الإسكندرية والكنيسة المصرية عامة ظلت على إيمانها بالنيقية، لم تتزحزح عنها رغم الاضطهاد العنيف والمطاردة التى مارسهما الإمبراطور قسطنطيوس ضد الأسقف أثناسيوس، ووقفت مصر جزيرة نيقية منعزلة وسط ذلك المحيط الآريوسى فى الإمبراطورية كلها، فقد كان أثناسيوس يباشر سلطته الرعوية وهو فى منفاه الاختيارى بين الرهبان، ويصدر رسائله الفصحية بانتظام، يحملها الجهاز السرى للرهبان إلى كل كنائس مصر، حتى ذاع ذلك القول المأثور "أثناسيوس ضد العالم" Athanasius contra mundum .

وليس من المبالغة فى شىء القول بأن صلابة الأسقف السكندرى وعناده، والاستماتة فى الحفاظ على "قانون الإيمان النيقى" والدفاع عنه، هو الذى كتب للنيقية النجاح بعد وفاة أثناسيوس بأقل من عشرين عاماً، حتى ارتبطت المسيحية النيقية باسم أثناسيوس، وغدا هذا علما عليها. وقد ظل أثناسيوس طيلة أسقفيته التى امتدت قرابة نصف قرن من الزمان (٣٢٨ ــ ٣٧٣) حارساً أميناً على "النيقية" ومصطلح "الهوموسية" رغم عدم استخدامه له فى كل كتاباته ــ كما ذكرنا من قبل ــ إلا مرة واحدة. وقد بدا حرصه هذا ونشاطه فى رسالته التى كتبها إلى أساقفة أفريقيا، Ad Afros epistola Synodica أشار فيها إلى الرسائل العديدة والرائعة" التى بعث بها إليه داما سوس Damasus أسقف روما وأسافة الغرب الذين أعلنوا

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الرابع، الفصل الخامس

ولاءهم الكامل للنيقية، وحمل بعنف على أولئك الآريوسيين الذين يسعون عن طريق مصطلحات غامضة يقدمونها، استئصال شأفة الإيمان النيقى. وحتى فى عام ٣٧٢، أى قبل وفاته بعام واحد، كتب إلى ابكتاتوس Epictetus أسقف كورنثة، يطلب إليه الوقوف بحزم فى وجه البعث الجديد للآريوسية، والمتمثل فى شخص يونوميوس أسقف كيزيكوس، الذى راح يحاول جاهداً إحياء "الأنوموية" لتقف ليس فى وجه "الآريوسية الهوموية" فقط، بل فى وجه النيقية أيضاً. وقبل أن يودع أثناسيوس دنياه بخمسة أيام فقط، استدعى إليه قسيسه الأثير بطرس، ورسمه أسقفا خلفاً له، وكان آخر كلماته التى فاه بها وهو يوصيه، أن يحفظ النيقية ما دام حياً (1).

تلك كانت المرحلة الأولى والخطيرة من مراحل الصراع الكنسى فكراً، وكان جوهر هذا الصراع طوال القرن الرابع الميلادى هو مكانة الأقنوم الثانى، الابن، الكلمة، فى الثالوث المقدس، هل هو مخلوق أم مولود؟ والقول بالأولى يعنى التبعية، والقول بالثانية يعنى الأزلية، وهل خلق من العدم أم ولد من الآب؟ والاعتقاد بالأولى يقود إلى سبق الآب للابن، والاعتقاد بالثانية يقود إلى الاتحاد بين الآب والابن، والإيمان بـــ "السبق" للآب فى الوجود يعنى اختلاف الجوهر بين الأقنومين، والإيمان بالولادة من الآب يعنى الجوهر الواحد، أو المساوى. وحول هذا "الجوهر" ousia دار الصراع .. هل الابن "مساوٍ للآب فى الجوهر"، أم هو "مشابه له فى الجوهر"؟! أن هو "مشابه" فقط ؟ أم هو "غير مشابه" على الإطلاق؟! ومن هذا اللابرنت العقيدى خرجت "النيقية" باتجاهيها المتشدد والمعتدل، والآريوسية الأصيلة، والآريوسية المتشددة نعنى "اليوسابية"، و"الهومويوسية" مذهب أنصاف الآريوسيين، و"الهوموية" مذهب "المشبهين" وفقط، و"الأنوموية"، مذهب الرافضين لأى "شبهية"، وكل هذا يصب فى قالب واحد فحواه "مكانة الابن فى الثالوث".

وكان طبيعياً أن يؤدى هذا كله إلى تفجير قضية أخرى تترتب على تحديد "مكانة" الابن، نعنى قضية "طبيعة المسيح"، وإذا كانت الأولى هى التى شغلت القرن الرابع كله، فإن القرن الخامس راح يلهث بسنى نصفه الأول وراء الثانية،

---

(1) Historia Acephala, XIII, 19.

وما حدث فى الأولى، جرى فى الثانية؛ هل فى المسيح طبيعتان لاهوتية وناسوتية؟! أم هى طبيعة "بشرية" غالبة؟ أم هى طبيعة "لاهوتية" ظاهرة على سواها؟ ودارت طاحونة الجدل والنقاش من جديد، ليضفى على بيزنطة ظله الكامل فيما ذاع عنها بـــ" المناقشات البيزنطية"!!.

ولم يحاول آباء الكنيسة الأوائل الإجابة على هذه التساؤلات، فـــ "مكانة" الابن كانت تشغلهم عن "طبيعته"، وحتى من حاول أن يقترب منها تناولها بصورة غامضة؛ فهذا "إجناتيوس" Ignatius الذى لقى الشهادة فى السنوات الأولى من القرن الثانى يقول إن "الرب صار جسدا"، وهذا "ترتوليان" Tertullianus يوصى بالقول بأن "الكلمة تأنس"، بينما يوضح أوريجن السكندرى أن الاتحاد بين الطبيعتين هو عملية "تمازج"، ويؤكد صراحة مثله فى ذلك مثل إرنايوس Erenaeus أحد أشهر رجال اللاهوت فى القرن الثانى الميلادى، ومثوديوس Methodius واحد من مفكرى القرن الثالث الكنسيين، على استخدام تعبير "الاختلاط" أو "الامتزاج" بين الطبيعتين. وفى القرن الرابع ذهب "أبوليناريس" Apollinaris إلى استخدام "الثالوث" الأفلوطينى، الواحد والعقل والنفس، فى اللاهوت المسيحى، فالله المتأنس فى نظره يتكون من ثلاثة عناصر، الجسد والروح واللوجوس، وهذا العنصر الأخير، اللوجوس يأخذ ــ فى رأى أبو لليناريس ــ مكان الروح الإنسانية، ويشكل مع العنصرين الآخرين وحدة واحدة، وهو على هذا النحو يقيم من لاهوت المسيح وناسوته طبيعة واحدة (1).

وقد لقيت هذه الآراء الأبوللينارية الاستحسان أو الاستهجان بدرجات متفاوتة من جانب عدد من أشهر آباء الكنيسة فى القرن الرابع، وفى مقدمة هؤلاء الأسقف السكندرى أثناسيوس، والجريجوريان الكبادوكيان النازيانزى والنيساوى، وإبيفانيوس، وكان المغزى الأساسى الذى دارت حوله مناقشاتهم وآراؤهم، أنهم تمسكوا بشدة بألوهية المسيح مع عدم التقليل من شأن "الناسوت" فيه، بل وتبنوا ضرورة وجود قدر معقول من "النفس الإنسانية" فى المسيح، غير أن هؤلاء جميعاً عندما أقدموا على تفسير "كيفية" حدوث "الاتحاد" بين الطبيعتين، جاءت تعبيراتهم

---

(1) Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 1 – 2.

مبهمة وغامضة، بل ومن الممكن أى تؤدى إلى سوء الفهم، وفى بعض جوانبها غير صحيحة [1].

فهذا إبيفانيوس يرفض بشدة تعبير "الامتزاج" أو "الاختلاط" بين الطبيعتين، أو أن واحدة منهما "ذابت" فى الأخرى، هذا من ناحية، ومن الأخرى فإنه لم يعمد مطلقاً إلى استخدام ذلك التعبير القائل "بأن المسيح جعل الطبيعتين يتحدان فى طبيعة واحدة. على حين يذهب أثناسيوس إلى توضيح أن "اتحاد" الطبيعتين تم بغير "امتزاج" أو "اختلاط"، وهو لا يعنى أن "الاتحاد" قد حدث فى "شخص" المسيح، ولكنه "اتحاد جوهرى" Substantial union [2] ويعلق Hefele على ذلك بقول إن هذا الرأى كان يلقى قبولا حسناً من الفكر المصرى عامة، وأنه تم الاعتراف به من جانب كيرلس وديوسقورس Dioscorus فيما بعد منسوبا إلى أثناسيوس، وتم التمسك به باعتباره علما معترفاً به على الأرثوذكسية [3]. وجاءت مساهمة أبوى كبادوكيا الشهيرين فى التصدى للأبوللنيارية تأكيداً على "ثنائية" الطبيعتين، وخاصة جريجورى النازيانزى، وإن كان كلاهما يتحدث عن "امتزج" الطبيعتين، ولم يستطيع جريجورى النيساوى أن يتخلص من فكرة "تحول" الطبيعة البشرية" فى "الطبيعة الإلهية" [4].

غير أن الرد الحاسم على الأبولليناريه جاء من جانب أساتذة المدرسة الأنطاكية فى نهاية القرن الرابع وأوائل الخامس، الذين لم يقبلوا بكل هذا الحوار الدائر، واعتبروا أن كل من سبقوهم لم يقولوا برأى قطعى فى هذه القضية، وكان على رأس هؤلاء الإنطاكيين ديودورس Diodorus الطرسوسى وثيودور أسقف المصيصة، وقد نظر الأخير إلى "الاتحاد" بين الطبيعتين اللاهوتية والبشرية فى المسيح من خلال مفهوم "السكنى"؛ ذلك أن "التجسد" من وجهة نظره يبدو متفقاً تماماً مع "تحول" اللوجوس، الكلمة إلى "إنسان"، ويرتب على ذلك أن الله عندما "يسكن" فى أى إنسان، فإنه لا يسكن فيه تبعاً لطبيعته أو قوته، بل بـــ"المسرة"،

---

(1) Ibid. p. 3.
(2) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 3.
(3) Ibid. 4.
(4) Id.; GREG. NAZ. oratio, XXIX, 19; ep. Ad Cledonium (ep. CI); GREG. NYSS. Ep. XVII.

ويفسر ثيودور ذلك بقوله إن الله صنع "إنسانا" فى رحم العذراء بصورة معجزة، عن طريق الروح القدس، وعندما أصبح تشكيل أو صنع هذا الإنسان مكتملاً، وحد اللوجوس نفسه معه، وبعد فترة معينة قاد اللوجوس الإنسان إلى العماد، ثم إلى الموت، ثم إلى الصعود إلى السماء، ثم الجلوس عن يمين الآب، ومنذ تلك اللحظة فإن "المتأنس" هذا يعبد من الجميع وسوف يدين الجميع [١]. وعلى هذا فإن ثيودور والمدرسة الأنطاكية تؤكد على كمال الطبيعتين، وتعارض الأبوللينارية فى مسألة القول بـ"الامتزاج" لأنه لا يتناسب وهوية كل من الطبيعتين، فهناك فارق كبير "بين الأرجوان ومن يرتديه، والهيكل والساكن فيه، وصورة العبد وصورة الله، والقربان ورئيس الكهنة، والمتَّخذ والذى اتخذه، والمكوَّن فى رحم العذراء والخالق" [٢].

وهكذا نجد أن ثيودور جعل من اتحاد الكلمة بالناسوت فى المسيح مجرد "سكنى" و"تلطف" و"مسرة" وليس اتحادا فى الجوهر، وأصبحت أنطاكية على هذا النحو تميز بين اللاهوت والناسوت فى شخص المسيح، حفظا لكمال الطبيعة البشرية التى اعتبرتها الأبوللينارية ناقصة، حيث تنكر على الناسوت خواص اللاهوت، كالحضور فى كل مكان، والقدرة على كل شىء، وتنكر على اللاهوت أهواء الناسوت وآلامه كالولادة والتألم والموت [٣].

وقد رتب ثيودور أسقف المصيصة على آرائه هذه، "أن العذراء ــ على حد تعبيره ــ حملت بـ"يسوع" و ليس "الكلمة"، لأن "اللوجوس" كان ولا يزال كلّى الوجود، رغم أنه منذ البدء "سكن" فى يسوع بطريقة خاصة، ومن ثم فالعذراء هى أم المسيح وليست أم الإله، وإن كان يمكن تسميتها كذلك، أى أم الإله تجاوزاً، أى بصورة مجازية أو رمزية، لأن الله كان فى المسيح بطريقة غير عادية. وقد يكون أكثر دقة القول إن العذراء حملت "إنسانا"، وهو الذى فيه بدأ الاتحاد مع "الكلمة" وإن ظل هذا "الاتحاد" غير مكتمل، لأنه لم يكن قد دُعى بعد "ابن الله" [حيث أن ذلك لم يحدث إلا عندما تم تعميده]"، ويضيف ثيودور "إن القول "بأن الله ولد من العذراء يعد ضرباً من ضروب الجنون ... إنه ليس الله ولكن الهيكل الذى فيه يسكن الله" [٤].

---

(1) Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 5 - 7

(٢) Ibid. p.7 وراجع أيضاً، أسد رستم، كنيسة أنطاكية جـ١ ص ٣١١.

(٣) أسد رستم، كنيسة أنطاكية، جـ١ ص ٣١١.

(4) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 9.

غير . أن هذه الآراء كلها ارتبطت ارتباطا مباشراً بشخص يسمى نسطوريوس Nestorius اعتلى عرش أسقفية القسطنطينية عام ٤٢٨، وجاءت عظته الأولى دليلاً واضحاً على شخصيته، إذ خاطب ثيودوسيوس الثانى (٤٠٨ ــ ٤٥٠) بقوله "أيها الإمبراطور .. أعنِّى فى صراعى ضد الهراطقة، أقدم لك العون كله فى حربك مع الفرس، أعطنى الأرض وقد تطهرت من المارقين .. أمنحك نعيم الجنة المقيم" !! (١).

كان نسطوريوس أحد أبناء مدينة "مرعش" Germanicia حيث تلقى تعليمه هناك، ثم انتقل إلى أنطاكية حيث أكمل تعليمه فى مدرستها، وتتلمذ على ثيودور أسقف المصيصة، وأخذ عنه أفكاره وسار بها إلى المنتهى، وميز نفسه ــ على حد تعبير سقراط (٢) "بفصاحة الحديث وبلاغته وجمال الصوت وعذوبته"، ولم يلبث أن سلك درب الرهبانية، فآوى إلى دير "يوبريبوس" Euprepios فى إحدى ضواحى أنطاكية، غير أنه رسم شماساً ثم قسيسا وسمح له بتفسير الكتاب المقدس لما يتمتع به من البلاغة والمقدرة الفائقة فى التأثير على سامعيه، وقد ذاع صيته وبلغت شهرته البلاط الإمبراطورى الذى جاء من أنطاكية ليكون أسقفاً للقسطنطينية بعد أن توفى أسقفها سيسينيوس Sisinius (ديسمبر ٤٢٧)، وحمل ذلك الرجل أفكاره وتعاليم أستاذه معه، بينما أمل أهالى بيعته أن يجدوا فى رجلهم هذا يوحنا ذهبى الفم يبعث من جديد.

ويخبرنا سقراط أنه يمكن الوقوف على شخصية رجل ما من خلال نبرات صوته وتعبيراته، ولذلك كان من السهل التعرف على عقلية نسطوريوس وتهوره، وليس أدل على ذلك من أنه فى اليوم الخامس لرسامته أقدم على تدمير كنيسة للآريوسيين فى القسطنطينية، كانوا قد اعتادوا ممارسة طقوسهم فيها، وثنى ذلك بنجاحه فى استصدار قرار من الإمبراطور بالقضاء على عدد من الفرق المسيحية ومطاردة أصحابها، وكان فى مقدمة هؤلاء النوفاتيين والمقدونيين والأبولليناريين بالإضافة طبعاً إلى الآريوسيين (٣).

---

(1) SOCR. Hist. VII, 29.
(2) Hist. Eccl. VII, 29.
(3) Id.

وكان من الواضح أن نسطوريوس قدم إلى العاصمة الإمبراطورية يحمل معه كل ما درسه وتعلمه فى المدرسة الأنطاكية وعلى يد أساتذتها وخاصة ثيودور المصيصى، وأن الأفكار والمناقشات التى كانت تدور آنذاك حول "طبيعة المسيح" وما أذاعه الأبوللنياريون فى هذا الشأن، تملك عليه كل سبيل، ولما كان هؤلاء قد ركزوا على إبراز الطبيعة اللاهوتية فى المسيح، فقد رأى من ذلك خروجا على قانون الإيمان النيقى الذى جاء فيه أن الابن "تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء"، ولما كانت العذراء بشرا، والبشر لا يلد إلهاً، فليس من المنطقى القول عنها إنها "والدة الإله" Theotocos، لأن القول بذلك يعد خلطا بين اللاهوت والناسوت، إذ أن فى المسيح طبيعتين، طبيعة ابن الله المساوى للآب فى الجوهر، وطبيعة الإنسان المولود من العذراء، العذراء إذن أم المسيح .. ولست أم الإله، لايوجد هناك مسيحان ولا ابنان، لأنه لم يوجد كلاهما فى وقت واحد، ولا ابن فى زمان وابن فى زمان آخر، ولكنه واحد فقط يجمع الاثنين، ليس فى المجد، بل فى الطبيعة، وأصر نسطوريوس على القول بأن "ابن الله" لم يعد بعد التجسد هو "الكلمة" (١).

ويمضى نسطوريوس موضحاً مذهبه بقوله: "لقد تحدث الكتاب المقدس عن مولد المسيح، وعن موته، ولكنه لم يدعه أبداً "الله"، بل المسيح أو يسوع أو الرب، وكلها دلالات تشير إلى الطبيعتين، هنا إذن يمكن أن نسمى العذراء "أم المسيح" Christotokos لأنها حملت "ابن الله" "الإنسان"، الذى بسبب اتحاده مع "ابن الله"، يمكن أن يدعى أيضاً "ابن الله"، ومن هنا أيضاً يمكن القول بأن الذى مات هو ابن الله، وليس الله. نحن نستمسك باتحاد الطبيعتين دون اختلاط أو امتزاج" (٢).

وفى إحدى عظاته راح يقول: "من ذا الذى نراه يؤمن بأن "الله" ولد من العذراء؟! إن من يفعل ذلك سوف يجعل العقيدة المسيحية محط استهزاء الوثنيين ومثار سخريتهم، لأن الوثنى لابد أن يتساءل .. كيف لى أن أعبد إلهاً يولد ويموت

---

(1) New Schaff – Herzog encyclopedia of religious Knowledge, VIII, pp. 123 – 124; Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 11 – 17; Magoulias, Byzantine Christianity, pp. 27-29; Zernov, Eastern Christendom, pp. 58 – 59.
(2) Hefele, hist. of the Coumcils, III, p. 13.

ويقبر؟! لا يمكن لأحد أن ينكر أن الذى وُلد هو "الطبيعة البشرية واتحدت معها الطبيعة الإلهية". ويؤكد فى عظة أخرى: "... بيلاطس لم يقتل الطبيعة الإلهية، ولكنه قتل الثوب الذى يرتديه، ولم يكن اللوجوس هو الذى كُفِّن بالرداء الصوفى الخشن ... ودُفن إن من يهب الحياة لا يموت، إذ لو حدث ذلك فعلاً، فمن ذا الذى يحييه من بعد؟!" (١).

ومن الأمور التى تسترعى الانتباه، تلك الرواية التى جرى ذكرها بقلم المؤرخ الكنسى سقراط (٢)، والتى تذهب إلى القول بأن نسطوريوس استقدم معه عند شخوصه إلى القسطنطينية كاهناً أنطاكيا يدعى أنسطاسيوس Anastasius، كان يحظى بقدر كبير من الاحترام، واستخلصه لنفسه مستشاراً فى كثير من الأمور، وسمح له بالموعظة بين الجموع، فما كان من هذا الـ"أنسطاسيوس" إلا أن قال: "ألا فلنقاوم على الفور كل من يقول بأن العذراء هى أم الإله"، لأن العذراء ليست إلا مجرد امرأة، ومن المستحيل أن يولد الله من امرأة". ويقول سقراط إن هذا التصرف من جانب الكاهن الأنطاكى أثار ثائرة الجموع ورجال الدين فى القسطنطينية، خاصة وأنهم كانوا يعرفون المسيح على أنه الله، ولا يمكن بأى حال من الأحوال فصل ناسوته عن لاهوته، مرتكزين على قول بولس "نحن من الآن لا نعرف أحداً حسب الجسد، وإن كنا قد عرفنا المسيح حسب الجسد لكن الآن لا نعرفه بعد" (ا كورنث ٥/١٦). ويعقب مؤرخنا على ذلك بقوله "إن نسطوريوس كان حريصاً على إقرار كاهنه على قوله، حتى لا يتهم الرجل الذى اصطحبه الأسقف معه من أنطاكية بالزيغ أو الضلال أو التجديف، ومن ثم أقدم على إلقاء عدد من العظات وكتابة بعض الرسائل، رفض فيها بكل شدة القول بأن العذراء هى أم الإله"!

والذى يفهم من حديث سقراط أن هذا الطرح فجأ الناس من الاكليروس والعلمانيين على السواء فى القسطنطينية، وأنه قبل قدومه لم يكن موجوداً، بينما كانت الساحة الكنسية فى أنطاكية وكنائس الشرق تموج بالحديث حول ذلك نتيجة لما أذاعه الأبولليناريون، والأمر الثانى أنه يظهر نسطوريوس هنا كما لو أنه كان

(1) Ibid. pp. 15 – 16.
(2) Hist. Eccl. VII, 32.

قد تورط فى التصديق على ما قاله كاهنه، دافعه إلى ذلك فقط الخوف من اتهام رجله بالتجديف والهرطقة! ومن أجل هذا وحده اضطر إلى تدبيج عدد من العظات والرسائل لتأييد وجهه نظر صاحبه. وهذا قول لا يمكن التسليم به على علاته، إذ كيف يمكن أن يسمح الأسقف لنفسه بالوقوع فى مثل هذا المأزق العقيدى فى مدينة كان قد اعتلى أسقفيتها منذ أشهر قليلة جداً؟ وهى فى الوقت نفسه عاصمة الإمبراطورية ومحط أنظار الكنائس الرسولية الأخرى؟ ثم إن قول مؤرخناً بخوف الأسقف من اتهام كاهنه بالهرطقة، يعد سقطة وقع فيها سقراط لأن نسطوريوس برد التهمة عن أنسطاسيوس دمغ نفسه بها وصار هو المجدف والهرطوق على هذا النحو!! فهل كان نسطوريوس من الغفلة إلى هذا الحد؟ وكيف يكون؟ وهو الذى يمتدحه سقراط نفسه فى بداية حديثه عنه بالذكاء والفصاحة وحلو الحديث ؟!

من المنطقى إذن أن يكون الكاهن قد أقدم على ذلك لأنه يعلم يقيناً أن أسقفه يؤمن تماماً بما يبشر به هو، خاصة وأن الرجلين قدماً معاً فى وقت واحد من لدن المدرسة الأنطاكية، وكلاهما يحمل فكرها ويعرف جيداً اتجاهاتها العقيدية، ولولا أن نسطوريوس يدرك جيداً أن أنسطاسيوس سوف يكون خير عون له فى دعوته الجديدة، لما أتى به إلى القسطنطينية، ولما سمح له بالجلوس مجلس الواعظين فى الكنيسة.

ولكن سقراط لا يلبث أن يصب جام غضبه على نسطوريوس متهما إياه بالجهل وضيق الأفق والافتقار إلى الثقافة، ويقول إن ذلك هو حكمه الشخصى عليه، وكأنه أراد بما قدمه عن أنسطاسيوس فى تبشيره بأن العذراء ليست أم الإله، أن يبين ضحالة الفكر الدينى لدى نسطوريوس، وهذا هو الذى دفعه – فى رأى سقراط – إلى التعالى على الآخرين واعتبار نفسه فوق جميع الأساقفة، وازدياد غروره وصلفه إلى الحد الذى جعله لا يعرف ولا يقرأ كثيرا من النصوص القديمة التى تتضمن التأكيد على مكانة العذراء باعتبارها أم الإله [1]. وقد يلقى بعض الضوء على موقف سقراط أن نسطوريوس كان من أول الأعمال التى أقدم عليها فى خلال الأسابيع الأولى لأسقفيته، إعلان الحرب صراحة ضد كل أتباع الفرق التى تنعتها الكنيسة بالهرطقة، وكان من بين هؤلاء "النوفاتيين" Novatians أتباع

(1) SOCR. Hist. Eccl. VII, 32.

الأسقف الروماني المنشق "نوفاتيانوس" في منتصف القرن الثالث الميلادي، والقائلين بكنيسة الأطهار الذين لم يصبب إيمانهم دنس، وهم يتفقون في ذلك مع الدوناتيين في إفريقية والمليتيين في مصر في مواجهة كنيستي روما والإسكندرية. وكان سقراط ينتمي إلى هذه الفرقة، ومن هنا يمكن أن نفسر هجومه على نسطوريوس، ونعرف أيضاً أنه صب هذا الهجوم على شخص الأسقف وثقافته وليس بالقدر نفسه على أفكاره وعقيدته، لأن سقراط لم يكن لاهوتياً.

ومهما يكن من أمر فقد ارتاعت القسطنطينية لدى سماعها لهذه العظات "النسطورية"، وأدركت أن الخطر يأتيها من جانب أسقفها الجديد الذي يريد أن يحرم المدينة فخار حاميتها .. أم الإله، فكما أن الربة أثينا تحمي أثينا، والربة روما تحمي روما، فكذلك العذراء تحمي القسطنطينية، ولا يتصور أهل المدينة أن تمسي حاميتهم نسيا منسياً، وأن تبيت مدينتهم نهبا للطامعين!! فاندلعت الفوضى في العاصمة، وترددت في جنباتها صيحات الهياج الذي أحدثته الرعية، غير أن نسطوريوس ما كان ليأبه بثغاء قطعان العامة، فسلط عليهم غضب الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني، الذي كان هواه مع أسقفه، فساقهم إلى الهدوء قسراً، أما الاكليروس الذي امتعض لآراء نسطوريوس فقد لقي الحرم الكنسي على يد مجمع مكاني عقد في سنة ٤٢٩، قطع كل من يقول بغير "العذراء أم المسيح" Christotokos.

ويناقش "ماجولياس" (١) القضية بهدوء، ويقول "لعل الخطأ الكبير الذي وقع فيه نسطوريوس أنه كان حاد الطباع عنيفاً في عرض أفكاره والدفاع عنها، فالذي لاشك فيه أن آراءه صدمت الجموع باعتبارها هجوماً لا مبرر له على مكانة العذراء، وأمراً لا يمكن قبوله، على الرغم من أن نسطوريوس كان يبدو منطقياً في تفكيره متسقاً مع دراسته وإيمانه، فقد رفض بداية أن يدعو "العذراء أم الإله"، وإذا كان الله قد مر من رحم العذراء، إلا أنه لم يستمد وجوده منها، لأن العذراء ولدت "المسيح الإنسان" ولذا فالعقل يحتم أن ندعوها أم المسيح Christotokos، لم يكن "الله" بل "الابن"، "يسوع" هو الذي وُلد، وعليه يصبح من غير المنطقي القول بأن

---

(1) Magoulias, Byzantine Christianity, p. 29.

"العذراء أم الإله" Theotokos لأن العذراء لم تحمل "الله" فى رحمها ولم تعطه "الوجود"، لا يصح مطلقاً إذن الإدعاء بأن "الله" وُلد ورضع من العذراء !! لا يمكننا القول مطلقاً أن عمر "الله" أصبح شهرين أو ثلاثة، الإنسان هو الذى يولد ويكبر وليس الله، فهذه كل صفات الطبيعة البشرية، و"جوهر" الله لا يتغير أو يتحول إلى "جوهر" الإنسان. الله ليس عرضة للتغيير والتغاير، إن ولادة المسيح من أمرأة كانت ولادة إنسانية بحتة، أما نموه فمن الله .. الآب، بلا بداية ولانهاية" ويمضى "ماجولياس" قائلاً: "إذا كان هذا الذى قال به نسطوريوس صحيحاً ومنطقياً فى جملته، فإن المشكلة الجوهرية تكمن فى أنه كان يرفض الموافقة على أن ذلك يمثل العلاقة بين الطبيعتين الإلهية والبشرية، ويمكن الإنسان من أن يجد فى الطبيعة البشرية ما هو إلهى وما هو بشرى، وهذا هو الخلاف بينه وبين الكنيسة الجامعة. لقد كان واضحاً أن نسطوريوس لا يقبل مطلقاً عقيدة "تحول أو تغير الصفات".

وعلى حد تعبير مؤرخنا يبدو أنه قد أسيء فهم آراء نسطوريوس، فقد كان يحاج بأن كل "موجود" له "جوهره" Ousia الذى يمنحه الحياة والوجود، التى تميزه من غيره، و"الجوهر" و"الطبيعة" مصطلحان متلازمان يتضمن كل منهما الآخر بداهة، و"الجوهر" فى المفهوم الكامل له أيضاً "شكل" أو "هيئة" لا تقبل التجزئة أو الانقسام Prosopon، وبناء على ذلك فإن لكل من "المسيح الإنسان" و"اللوجوس الإلهى" جوهره" الخاص به، و"طبيعته" و"هيئته"، والطبيعتان البشرية والإلهية مستقلتان ومكتملتان فى نفسيهما، ولا يمكن اتحاد الطبيعتين الإلهية والبشرية فى المسيح بصورة واضحة ومحددة؟! لقد فهم نسطوريوس "التجسد" بمعنى أن "الطبيعة البشرية" للمسيح شكلت "جوهراً" متميزاً جنباً إلى جانب الله الكلمة، فتلقف خصومه هذا المفهوم لديه ليتهموه بالقول إنه ليس هناك اتحاد حقيقة بين الطبيعتين، وأنه استبدل بالثالوث أقانيم أربعة. ولما كان نسطوريوس يرفض ذلك تماماً ويؤكد من جديد، أن ذلك الذى كان عند الآب هو الذى جاء إلى الأرض وسكن بين الناس، ولذلك تظل الطبيعتان البشرية والإلهية بغير اختلاط، الطبيعة الإلهية، اللوجوس، ولدت من الله الآب، والطبيعة البشرية ولدت من العذراء، والإنسان يعرف بمظهره البشرى أو الجسدى، والله يعرف باسمه .. الخالق، ويؤمن به الإنسان لأنه "الله" (1).

(1) Ibid. p. 28.

والآن عبرت هذه الآراء البحر، ووصلت بتلاطمها شطآن الإسكندرية، وتلقفها الأسقف كيرلس بالغضب والاستياء، وعدها هرطقة جديدة، وكتب على الفور إلى الأسقف الرومانى يفند خطية نسطوريوس وإثمه، وقبل أن تتجلى حقيقة الأمر أمام البابا، ودون أن يفهم القضية فى اللاهوت، استهوته النغمة التى خاطبه بها كيرلس السكندرى، وعدها إعلاء لشأن كرسيه الرومانى، دعا على الفور أساقفة نماره إلى عقد مجمع التأم فى عام ٤٣٠ وأصدر قراره بإدانة نسطوريوس واعتباره مهرطقاً، وتهديده بالعزل من منصبه الأسقفى إذا لم يعد عن غيّه خلال عشرة أيام من تاريخ تسلمه هذا القرار. وكتب الأسقف الرومانى "كلستين" Coelestine عدداً من الرسائل إلى كل من نسطوريوس، وإكليروس الشرق، وكيرلس السكندرى، ويوحنا الأنطاكى، تتضمن ما استقر عليه الرأى فى مجمع روما (١)، وكانت أخطر هذه الرسائل تلك التى بعث بها إلى أسقف الإسكندرية، حيث راح يمتدح إيمانه ويثنى على تعاليمه الكنسية، ويصدق على كل ما فعله تجاه نسطوريوس، ثم يطلب إليه فى النهاية أن يتخذ كل التدابير الممكنة لإقصائه عن كرسى العاصمة الإمبراطورية إذا لم يعلن ندامته وتوبته عما قدمه فكره، وعزمه على أن يقول بما تقول به كنيستا روما الإسكندرية، وذلك فى خلال المهلة التى حددها أسقف روما فى رسالته إليه، وهى الأيام العشرة التالية لتسلمه الإنذار.

وحتى ذلك الوقت كانت كنيسة الإسكندرية تؤمن بكمال الطبيعتين اللاهوتية والبشرية فى المسيح، دون تحديد واضح لكيفية الاتحاد بين الطبيعتين، لأن قانون الإيمان النيقى نفسه لم يتعرض لمثل هذه القضية المثارة حالياً، ولذا كان هذا الاتحاد يفسر بأنه اتحاد طبيعى أو شخصى أو جوهرى ــ كما أسلفنا ــ إلا أن كنيسة الإسكندرية مع ذلك كانت تجعل للطبيعة الإلهية مكانة خاصة، ومن هنا كان يعرف عنها أنها تقول بطبيعة واحدة متجسدة، وتعنى بذلك الاتحاد الحقيقى بين اللاهوت والناسوت فى "الكلمة"، وأن "الإله المتأنس" شخص واحد وليس اثنين، لأن كلمة "طبيعة" عند الكنيسة السكندرية كانت تعنى "الأقنوم" (٢) وقد كان واضحاً تماماً أن رد الفعل السكندرى تجاه الآريوسية القائلة بخلق الابن، وعدم مساواته مع الآب

(1) Jones, Later Roman empire, I, p. 214; Hefele, hist. of th Councils, III, pp. 25 – 28.
(2) Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 16 – 19.

فى الجوهر، أو بتعبير آخر التأكيد على ناسوت الابن أكثر من لاهوته، كان مساوياً ومضاداً لهذه الأفكار فى الوقت نفسه، بنفس الصورة التى كان عليها رد الفعل الأنطاكى المتمثل فى نسطوريوس تجاه آراء الأبوليناريه التى أكدت على لاهوت الابن أكثر من الناسوت.

ومن رسالة بعث بها كيرلس السكندرى إلى عموم الأساقفة فى معرض تصديه لآراء نسطوريوس، نستطيع أن نقف على قانون الإيمان فى كنيسة الإسكندرية، قال كيرلس: "اللوجوس من نفس جوهر الآب Homoousius ومع أنه صار إنساناً باتخاذه لحما ودما، إلا أنه ظل مع ذلك هو بعينه كما هو، أعنى إلهاً بالحقيقة فى طبيعته وجوهره"، وأضاف. "إن الاتحاد بين الطبيعتين لا يمكن أن يكون نوعاً من "الاقتران" بين أقنوم الكلمة وأقنوم الإنسان، وهذا التعبير مرفوض تماماً لأنه يدل على الآثنينية، ومن ثم فالصحيح أن نستخدم مصطلح "الاتحاد"، وهو "اتحاد" تام " و"حقيقى" و"طبيعى" و"أقنومى". و"اتحاد" لاهوت المسيح بنا شبيه باتحاد النفس بالبدن فى الطبيعة البشرية، وباتحاد النار بالفحم فى النار، هو "اتحاد تام" بغير اختلاط أو امتزاج بين الطبيعتين، ودون تحول فى طبيعة أحدهما إلى الأخرى، إننا يمكن أن نميز ــ ذهنيا فقط ــ بين طبيعتين فى المسيح، فنتكلم عن لاهوت وناسوت، أما واقعياً فيستحيل هذا التمييز"، ويلخص عقيدة كنيسته بقوله: "المسيح إذن "من طبيعتين" ولكنه بعد الاتحاد طبيعة واحدة لها صفات الطبيعتين وخواصهما، وطبيعة واحدة للكلمة الله المتجسد" (١).

وفى رده على نسطوريوس حول ما قاله عن العذراء واعتبار كل من يقول بأنها "أم الإله" مجدفاً، ذهب كيرلس إلى القول بأن سلفه الكبير أثناسيوس استخدم هذا المصطلح، وأشار إلى أن الكتاب المقدس والمجمع النيقى علّما "بالاتحاد التام" بين الطبيعتين فى المسيح، وقال: "إن سر التجسد الإلهى يمكن تقريبه إلى الأذهان إذ شبهناه بمولد أى إنسان، فكما أن الروح والجسد ينشآن كلاهما معاً داخل المرأة، إلا أن الروح لا يمكن أن تكون وليدة المرأة، هكذا "الكلمة المتجسد" نما ناسوته داخل العذراء" (٢) ويمضى قائلا: "ومع ذلك هناك من يترددون فى تلقيب العذراء

---

(١) الأنبا غريغوريوس، ما بين الإسكندرية وروما وبيزنطة، ص ٢٠ –٢١.

(2) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 18.

بــ"أم الإله"، فما دام المسيح هو الإله المتسجد، كانت أمه من غير شك أمــا للإلــه ... ليس لأن طبيعة الكلمة قد بدأت مع العذراء، ولكن لأن فى رحمها نما الجسد المقدس الذى اتخذه المخلّص وجعله واحداً من لاهوته بلا اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير، وهذا ما يقوله يوحنا "والكلمة صار جسداً" [يوحنا ١/١٤] (١).

وقد تبودلت الرسائل نسطوريوس وكايلستين أسقف روما، وبين هذا الأخير وكيرلس أسقف الإسكندرية، وبين هذا ونسطوريوس، واستخدام كيرلس فى كتاباته إلى أسقف القسطنطينية عبارات غاية فى العنف والشدة، بل ربما بلغت فى بعض الأحيان حد الإهانة (٢) باعتباره الذى تسبب فى تفجير مثل هذه القضية آنذاك، وقد حرص كيرلس على أن يثير الإمبراطورية كلها ضد الراهب الأنطاكى أسقف العاصمة، فكتب إلى الرهبان فى صحراوات مصر، وإلى عموم الأساقفة فى مختلف الكنائس داخل مصر وخارجها، وبعث برسله ورسالاته إلى القسطنطينية حيث يقيم عدد ليس بالقليل من البحارة المصريين وغيرهم ممن كانوا يعملون فى التجارة أو البلاط الإمبراطورى، ثم وصلت رسائله إلى البلاط نفسه عندما خاطب كلا من "بولكيريا" Pulcheria أخت الإمبراطور، والتى كانت تكبر أخاها بحوالى ثمان سنوات، وعلى قدر كبير من الفطنة والذكاء وحسن السياسة، حتى أن السناتو عهد إليها ــ وهى فى السادسة عشرة من عمرها ــ بتدبير أمور الإمبراطورية مع الوصى على أخيها حتى يصل إلى سن الرشد، و"يودوكيا" Eudocia زوج الإمبراطور، وهى إبنة أحد فلاسفة آثينا آنذاك، وكانت تشارك بولكيريا ذكاءها المتقد وسعة ثقافتها، وجمع بينهما الشخصية القوية والنفوذ الكبير الذى كانا يمارسانه فى البلاط الإمبراطورى، ولذا كان كيرلس السكندرى غاية فى الذكاء والدهاء فى الوقت نفسه لمكاتبته لهاتين السيدتين دون أن يذكر فى رسائله إليهما اسم نسطوريوس مطلقاً، ولكنه تحدث حديثاً عاماً عن "أولئك" الذين ينكرون على العذراء لقب "أم الإله"، لأن كيرلس كان يعلم جيداً أن الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى يؤيد أسقفه تأييداً كاملاً.

(١) إيريس المصرى، قصة الكنيسة القبطية، حـــ١ ص ٤٢٦ ــ ٤٢٧؛ الأنبا أيسيذودورس، الخريدة النفيسة فى تاريخ الكنيسة، حـــ ١ ص ٤٧٤ – ٤٧٦.

(2) Hefele, hist. Of the Counmcils, III, p. 21

ودعا كيرلس اكليروس كنيسته إلى عقد مجمع فى الإسكندرية لبحث أقوال نسطوريوس والرد عليها، وحملت نتائج المجمع تلك الرسالة التى أرسلت إلى أسقف القسطنطينية، والت أعدها كيرلس ووقع عليها حضور المجمع السكندرى، وجاء فيها أنه فى حالة رفض نسطوريوس الرجوع عن آرائه خلال الفترة الزمنية التى حددها أسقف روما قبلاً، فسوف يتم إعلانه طريداً خارج الكنيسة الجامعة، وعليه أن يعلن ـ ليس فقط التزامه بالإيمان النيقى الذى لم يفهمه حق فهمه ـ بل أن يقدم إقراراً كتابياً مشفوعاً بالقسم، بأنه يدين كل ما قاله سلفا، ويلتزم فيما بقى له من العمر بالعقيدة والتعاليم التى يدين بها كيرلس، والمجمع، وأساقفة الشرق والغرب جميعاً، وتضمنت الرسالة هذه العقيدة التى يؤمن بها كيرلس السكندرى، وهى ما ذكرناها من قبل، وذيل كيرلس هذه الرسالة إلى نسطوريوس باثنى عشر بنداً، تدور كلها فى إطار قانون الإيمان السكندرى، وقرن كل بند منها باللعنة لكل من يقول بغير ما تضمنته هذه البنود الأثنى عشر (١)، ومن جانبه قام نسطوريوس هو الآخر بكتابه اثنى عشر رداً على كل بند من بنود كيرلس، وقرن كل واحد من ردوده هذه أيضاً باللعنة على كل ما يعلّم بغير ما جاء فيها (٢)، وهكذا وقفت كل من "الأناثيما" الاثنى عشر الكيرللية، و"الأناثيما" الأثنى عشر النسطورية فى مواجهة عقيدية عنيفة، وصراع فكرى بداً لا نهاية له، ولكن الذى لاشك فيه أن كلا من الواجهتين كان يمثل مدرسة فلسفية لاهوتية، "أناثيما" كيرلس تعبر عن الاتجاه السكندرى فى مدرسته الأفلاطونية الفكر، الصوفية التفسير، المجازية التعبير، المثالية النزعة، تتصدى بكل قوة للفكر الآريوسى الذى يركز على ناسوت المسيح، و"أناثيما" نسطوريوس تحمل المنحى الأنطاكى فى مدرسته الأرسطية المنهج، المنطقية التفسير، تتحدى بعناد الدعوة الأبوللينارية التى تغلب لاهوت المسيح. وحول اللاهوت والناسوت فى المسيح دار صراع القرن الخامس الميلادى.

ولم يجد الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى أمامه من سبيل إلا أن يسلك سبيل أسلافه بالدعوة لعقد مجمع مسكونى جديد، ومن ثم كان المجمع المسكونى الثالث الذى عقد فى سنة ٤٣١ بمدينة إفسوس Ephesus فى آسيا لاصغرى، وجاء هذا

(1) Hefele, hist. of the Councils, pp. 31 – 34.
(2) Ibid. pp. 35 – 37.

المجمع فى جلساته، والظروف التى أحاطت به، والأساقفة الذين شاركوا فيه، والملابسات التى صاحبت اجتماعاته، والروايات التى قيلت عنه، وحملت آراء واتجاهات كل فريق وأنصاره وخصومه، تعبيراً عن واقع الحال فى الساحة الكنسية آنذاك. وهو يعد من أغرب المجامع الكنسية المسكونية حيث اختلط فيه الدين بالسياسة، والعقيدة بالأهواء الشخصية، والمناقشات بالأحقاد والضغائن، والمال بالمؤامرات، والرهبان بالعلمانيين، وسطوة نساء القصر الإمبراطورى بضعف الجالس على العرش! وبدا الأمر كله كما لو كان ساحة معارك خاصة وليس قاعة نقاش كريستولوجى !!

وكان الإمبراطور قد حدد اليوم السابع من يونية عام ٤٣١ موعداً لالتئام عقد المجمع، غير أن الجلسة الأولى لم تبدأ إلا فى الثانى والعشرين من الشهر نفسه، وصحب نسطوريوس إليه صحبه المخلصون، تحفهم حماية الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى ورعايته، وانتشى بعلو كعب كرسيه أسقف مدينة المؤتمر "ممنون" Memnonius أكثر من حماسته لإقرار مسألة عقيدية، وانتهز الفرصة ليقود الجمع من أساقفة آسيا الصغرى، بحثاً عن دور فى مواجهة سلطان أساقفة القسطنطينية المتزايد، والمرتكز على القانون الثالث الصادر عن المجمع المسكونى الثانى الذى عقد سنة ٣٨١ على عهد ثيودوسيوس الأول، والذى أفسح للعاصمة الإمبراطورية مكاناً بين الكنائس الرسولية باعتبارها "روما الجديدة"، ومن ثم رأى أساقفة آسيا الصغرى وعلى رأسهم "ممنون" هذا أسقف "إفسوس" أن تحقيق أغراضهم يدفعهم دفعاً للوقوف خلف "كيرلس" السكندرى نكاية فى نسطوريوس، أو بتعبير أدق كراهية للقسطنطينية! فكسب السكندريون بذلك فيلقا جديداً.

وفجأ الحضور حضور "جوفنال" Iuvenalius أسقف أورشليم، فقد عرفه الجميع "مداوراً أثيماً"، طموحاً إلى أقصى درجات الطموح، جاء إلى المجمع وقد أثقلت رأسه فكرة أن ينخلع بأبروشيات فلسطين عن سيادة أنطاكية، حاضرة الشرق ورأس كنائسه بمقتضى القانون السادس الصادر عن المجمع المسكونى الأول المنعقد فى نيقية سنة ٣٢٥، ولما كان يوحنا الأنطاكى، خصمه اللدود يؤيد نسطوريوس، فقد اتخذ هو على الفور جانب كيرلس، فاتسعت دائرة التأييد للأسقف السكندرى. وهكذا

بدا للوهلة الأولى أن العقيدة ليس لها عند هؤلاء أو أولئك المرتبة الأولى، بل المصالح والأهواء وطموح رجال الدين.

أما كيرلس فقد قدم إلى مدينة المجمع فى موكب مهيب، يحف به جمع من أساقفة الإسكندرية والاكليروس المصرى، وجموع من الرهبان بلغ عددهم حوالى خمسين راهباً، هيأ له ذلك شخصيته القيادية التى كان يتمتع بها، وثقافته اللاهوتية المتميزة، وما كان يحظى به من طاعة عمياء من جانب آلاف الرهبان. لقد كان فى نظر شعب الكنيسة ــ على حد تعبير "زرنوف" Zernov [1] ــ "ملكاً غير متوج، وكان فى حماسته وغيرته على الأرثوذكسية لا يعرف الرحمة مع خصومه، واقترن عهده منذ بدايته بعنف رعيته وتعصبهم، وتمثل ذلك فيما فعله الرهبان بالفيلسلوفة السكندرية الشهيرة هيباشيا، بل إن أورستوس Orestus نفسه وإلى المدينة، كاد أن يفقد حياته على أيدى الجموع من الدهماء والغوغاء عندما اجترأ على معارضة كيرلس ذات يوم" !!

ولم يكن الموكب المهيب الذى بدا فيه أسقف الإسكندرية عند قدومه إلى إفسوس قاصراً على أولئك الذين صحبوه من الأساقفة السكندريين والاكليروس المصرى وجموع الرهبان، بل شارك فيه بكل الحفاوة المصريون المقيمون فى العاصمة الإمبراطورية من البحارة والتجار، هذا بالإضافة إلى أن كيرلس كان قد ضمن أن يقف إلى جواره أقوى شخصيتين فى القصر الإمبراطورى آنذاك وهما "بولكيريا" و "يودوكيا"، كما أنه كان قد هيأ الرأى العام هناك لصالحه عن طريق مبعوثية الذين أرسلهم من قبل يحملون رسائله إلى نسطوريوس وامرأتى العرش.

كانت الفرصة مهيأة الآن تماماً لانتصار كيرلس وعقيدته، حيث كان واضحاً أن نسطوريوس ــ بكل ما عرضنا له الآن ــ قد خسر قضيته حتى قبل أن يبدأ المجمع جلساته، وساعد على ذلك أيضاً تأخر وصول الوفد الأنطاكى والإكليروس السورى، بسبب الأحولا الجوية السيئة والأمطار الغزيرة التى حالت دون وصول هؤلاء إلى إفسوس فى الموعد المضروب، لذا أقدم أسقف الإسكندرية على دعوة الأساقفة للبدء فى أعمال المجمع دون انتظار لوصول من طال بهم الطريق، الوفد

(1) Zernov, Eastern Christendom, p. 59.

الأنطاكى والوفد الرومانى، وضرب باحتجاجات "كانديديان" Candidianus – ممثل الإمبراطور لدى المجمع – عرض الحائط، وكان طبيعياً أن يرفض نسطوريوس الحضور، فكل الذين يجتمعون الآن هم زعماء أعدائه، كيرلس السكندرى، وممنون الإفسوسى، وجوفنال الأورشليمى، وفى جلسة واحدة تليت الرسائل التى تم تبادلها بين الأسقف السكندرى وأسقف القسطنطينية، وأصدر المجمع في نهاية الجلسة قرار إدانة نسطور وتجريده من رسامته الكهنوتية.

لم يلبث الوفد الأنطاكى أن وصل إلى إفسوس يقود خطوه الأسقف العجوز يوحنا الأنطاكى، بعد خمسة أيام من لقاء كيرلس وانصاره، وسرعان ما استبد به الغضب حالة سماعه بأن أسقف الإسكندرية قد أسرع بعقد المجمع قبل وصول كل الأساقفة الآخرين، ولما كان يوحنا ينتمى لمدرسة اللاهوت الأنطاكى، ويؤمن بنفس الآراء التى أذاعها نسطوريوس، فقد دعا بدوره الأساقفة الذين رفضوا حضور مجمع كيرلس، وكان عددهم ثلاثة وأربعين أسقفاً، وأصدروا على الفور قرارهم بإدانة كيرلس السكندرى وممنون الإفسوسى، وبعد أسبوعين من هذه الأحداث، أى فى العاشر من يوليو ٤٣١ وصل وفد روما وأعلن فور وصوله دعمه الكامل لكيرلس وممنون، وإدانته لنسطوريوس.

وهكذا شهدت مدينة إفسوس عقد مجمعين فى وقت واحد، مجمع كيرلس ومجمع يوحنا، وأصر كل من الفريقين على موقفه وصحة عقيدته، والغريب أن هذا المجمع المزدوج، الذى يعيد إلى الأذهان المجمع المزدوج الأول عام ٣٤٣ فى سرديكا وفيلوبوبوليس، والمجمع المزدوج الثانى ريمينى وسلوقية سنة ٣٥٩، وكلهم على عهد الإمبراطور قسطنطيوس، حيث كان الصراع قائماً بين الآريوسيين والنيقيين [1] نقول، من الغريب أن هذا المجمع المزدوج فى إفسوس حمل إسم المجمع المسكونى الثالث، مع أنه لم يكن له من المسكونية شىء إلا تأصيل وتعميق هوة الخلاف بين الكنائس الرسولية، فذهبت روما والإسكندرية إلى القول بأن العذراء "أم الإله" Theotokos، وراحت أنطاكية فى الجانب الآخر قائلة بأن العذراء هى "أم المسيح" Christotokos وقهرت القسطنطينية بقرار إمبراطورى على متابعة روما والإسكندرية، بعد عزل نسطوريوس ورسامة ماكسيميانوس.

(١) راجع تفصيلات ذلك فى كتابنا، الدولة والكنيسة، حـ٣ ص ١٣٦ – ١٥٠، ٢٧٠ – ٢٩٠.

لقد أعيا هذا الخلاف فى الرأى الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى، وحار الرجل بين ميله لأسقفه نسطوريوس وما يؤمن به، وتأثير أخته وزوجه عليه لمتابعة كيرلس، فلم يجد أمامه طريقاً آخر غير إصدار قراره بعزل زعماء هذا الجدال دفعه واحدة، كيرلس ونسطوريوس، وممنون، وراح يلعن كل مارق عن الإيمان النيقى، غير أن أسقف الإسكندرية ما كان بالذى يستكين لهذه العاصفة، فعمد إلى استمالة الرأى العام فى العاصمة الإمبراطورية ومدينة المجمع ضد الإمبراطور وأسقفه، سواء داخل البلاط الإمبراطورى عن طريق بولكيريا ويودوكيا، وأنصاره من كبار الموظفين الذين تفيد بعض الروايات التاريخية [1] أن كيرلس لم يبخل عليهم حتى بالأموال التى أنفقها لضمان تأييدهم له، حتى امتلأت جيوب خصيان القصر وكبار موظفيه بما أهداه إليهم الأسقف السكندرى، ويدفع رهبان العاصمة عن طريق رهبانه إلى إظهار عدم رضائهم وتمردهم، حتى اضطر الإمبراطور فى النهاية أن يعدل عن قراره، ويصدر أوامره بالعفو عن كيرلس وممنون، والسماح لهما بالعودة إلى ديارهما، والتصديق على قراره السابق بعزل نسطوريوس، بل وإرساله إلى أحد الأديرة فى سوريا، ثم نفيه بعد ذلك إلى منطقة الواحات بصحراء مصر الغربية حيث وافاه أجله هناك.

لم يحقق المجمع المنقسم على نفسه فى إفسوس، أو ما اصطلحت الكنيسة على تسميته بـــ "المجمع المسكونى الثالث" عام ٤٣١ شيئاً يذكر فيما يتعلق بأمر العقيدة المسيحية إلا إزدياد هوة الخلاف بين الكنائس المسيحية كما قلنا منذ قليل، ولم يكن الخلاف العقيدى الذى سبق المجمع وقاد إليه، ولا الذى حدث بعده وجاء نتيجة طبيعية له، إلا حلقة من سلسلة طويلة لم يكن هذا آخرها، بدأت منذ عقد مجمع نيقية، أو المجمع المسكونى الأول سنة ٣٢٥، فقد أسلفنا أن قانون الإيمان النيقى لم يكن صيغة إيمانية جامعة مانعة لكل جوانب العقيدة المسيحية، بل كان جوهره الذى عُدّ قاعدة الإيمان الأرثوذكسى فى الشرق والغرب على السواء،

(1) Magoulias, Byzantine Christianity, p. 30; Chadwick early church, p. 199, Jones, Later Roman empire, I, p. 215; Hardry, Christian Egypt, p. 108; Frend, The rise of the Monophysite Movement, p. 20.

ويناقش Hefele هذه المسألة تفصيلاً فى كتابه history of the Councils, III pp. 112 - 114

مجرد رد فقط على ما قال به آريوس، ولم يكن صيغة لاهوتية متكاملة، ومن ثم كان لابد أن يفتح باب الصراع العقيدى على مصراعيه عبر القرون التالية له، فى محاولات متكررة للوصول إلى صيغة للإيمان يرضى عنها الجميع .. وهذا لم يحدث أبداً، بل كلما مرت القرون وعقدت المجامع ودارت المناقشات، احتدم الجدل وازداد التباعد واتسعت الشقة، وانقسم العالم المسيحى على نفسه إلى ثلاث عقائد مسيحية مازالت قائمة إلى يومنا هذا، حتى قبل أن تظهر البروتستانتية فى القرن السادس عشر ليقفز العدد إلى أربع بدلاً من ثلاث !!

ومهما يكن من أمر فإن الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى آلمه ما انتهى إليه حال رجال الإكليروس فى إفسوس، فدارت المراسلات بإيحاء منه بين عدد من الأساقفة وخاصة قطبى النزاع كيرلس السكندرى ويوحنا الأنطاكى، وهما يمثلان كما قلت اتجاهى مدرستى الإسكندرية الأفلاطونية وأنطاكية الأرسطية، وأثمرت هذه المحاولات فى النهاية عن "صيغة للإيمان" قبل بها الطرفان، ولكن هذا كان مجرد أمل بعث به واقع الحال، إذ لم تلبث أن أمست بدورها رقماً فى تعداد جدول الصيغ الإيمانية العديدة، وهى فى حدذاتها محاولة توفيقية، قبل فيها كيرلس أن يغض الطرف عن "أناثيماه" الاثنى عشر، على اعتبار أنها كانت موجهة إلى نسطوريوس، ورضى يوحنا بدوره بنبذ "أناثيما" نسطوريوس، على أن الأهم من ذلك أن كيرلس وافق على القول بـــ "الطبيعتين" فى المسيح دون إظهار لإحداهما على الأخرى، أو بتعبير أدق دون التأكيد على الطبيعة اللاهوتية، بينما ارتضى يوحنا القول بأن العذراء هى أم الإله. تقول الصيغة التى تم التوصل إليها عام ٤٣٣.

"نؤمن بأن سيدنا يسوع المسيح، الابن الوحيد المولود من الله، إله تام وإنسان تام، من نفس عاقلة وجسد، يستمد لاهوته من الآب الذى ولد منه قبل كل الدهور، ومن أجلنا وأجل خلاصنا ولد من العذراء، واستمد منها ناسوته، من جوهر واحد مع الآب فى اللاهوت، ومن جوهر واحد معنا فى الناسوت، اتحدت به الطبيعتان، وهو مسيح واحد، ورب واحد، وابن واحد، وتبعا لهذا "الاتحاد" ــ دون اختلاط ــ فإننا نؤمن أن العذراء هى "أم الإله" Theotokos لأن الإله الكلمة تجسد وتأنس منها" (١).

(1) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 130.

ورغم التنازلات التى قدمها كل من الطرفين، إلا أن عدداً كبيراً من الذين يحملون أفكار مدرسة اللاهوت السكندرى، ومثلهم من الذين يدينون بفكرهم إلى مدرسة اللاهوت الأنطاكى، رفضوا هذه الصيغة، ورأى كل منهما فيها خروجاً أو ميلاً عن الإيمان الذى تسكن إليه هذه الكنيسة أو تلك، واعتبر كل فريق أن هذه الصيغة انتصاراً لخصمه وهزيمة لعقيدته! وعاد الأنطاكيون من جديد يفسرون نصوص الاتفاق على أن فى المسيح طبيعتين متميزتين، وهما متميزتان دائماً حتى بعد تجسده، وانضم إليهم فى ذلك الأسقف الرومانى "ليو" الأول Leo 1 (٤٤٠-٤٦١) وأيدهم فى وجهة نظرهم هذه، أما السكندريون فقد أظهروا هم الآخرون فزعهم من نصوص هذه الصيغة، ولم يرضوا بما أقدم عليه كيرلس من قبول هذه الصيغة، حتى اضطر هو نفسه إلى الدفاع عن وجهة نظره، وأن يشرح فى إسهاب معنى الاتفاق بالنسبة له فى رسالة بعث بها إلى أكاكيوس Acacius أسقف "ميليتين" Melitine وأخرى إلى يولوجيوس Eulogius الكاهن ممثله فى القسطنطينية (١)، حيث قال إنه لا يقر بالإثنينية فى طبيعة المسيح لأن اللاهوت والناسوت صارا واحداً فيه، وأنه بعد الاتحاد لا يمكن أن نفصل بين اللاهوت والناسوت، فإذا فرقنا فالتفريق ذهنى ولا وجود له فى الواقع، لأنه إذا كان ثمة افتراق أو انفصال فى الواقع - على حد قول النساطرة - فلا يكون هناك تجسد حقيقى. ويؤكد كيرلس من جديد أن فى المسيح طبيعة واحدة، وقد اتخذ اللوجوس جميع الصفات والخواص الإنسانية إلى جانب صفاته وخواصه اللاهوتية. ومع ذلك لم يختلط اللاهوت بالناسوت ولا امتزج به، ولا تحول أحدهما إلى الآخر. لقد رأى النساطرة فى المسيح "إنساناً" ارتقى إلى أعلى بمصاحبته للوجوس، بينما يرى كيرلس فى المسيح "إلهاً" تنازل وصار "إنساناً"، وهو لم يزل فى الوقت نفسه "إلهاً"، إنه بعينه "اللجوس" ولكنه اتخذ لذاته صفات الناس دون تحول فى "طبيعته" و"جوهره" (٢).

---

(1) Ibid. pp. 144 – 145.

(٢) .Id وراجع أيضاً أنبا غريغوريوس، ما بين الإسكندرية وروما وبيزنطة، ص ٢٧ – ٢٨.

لم ينته أمر الجدال العقيدى حول المسائل الكريستولوجية عند هذا لحد، ولم تكن قرارات المجمع المزدوج فى إفسوس عام ٤٣١، ولا اللقاء السكندرى الأنطاكى سنة ٤٣٣ لتحول ويحول دون تأجيج آتون الصراع مرة أخرى ومرات !! وتمثل ذلك الجديد فى أن راهباً من رهبان القسطنطينية يدعى "يوطيخا" Eutychus وكان من أشد المعجبين بالأسقف السكندرى كيرلس، المتحمسين لآراء الكنيسة السكندرية فى مسألة "طبيعة المسيح"، سار بالعقيدة "الكيرللية" حتى المدى، واتهم كل من يقول بـ"الطبيعتين" فى المسيح بالهرطقة، وأعلن تمسكه بعبارة كيرلس القائلة بـ"طبيعة واحدة بعد الاتحاد" وقال إن المسيح طبيعة واحدة، لأن الطبيعة الإلهية إبتعلت الطبيعة البشرية، وتلاشى الناسوت فى اللاهوت كما تتلاشى نقطة الخل عندما تقع فى بحر ماء، إذا فجسد المسيح عند يوطيخا جسد إلهى، والناسوت عنده قد تأله [1]. وقد عرفت هذه الآراء التى أذاعها يوطيخاً بـ"المونوفيزية" Monophysitism ودعى المؤمنون بها بـ"المنافزة" Monophy sites أى المؤمنين بـ "الطبيعة الواحدة" فى المسيح وهى الطبيعة الإلهية.

وقد أثارت هذه الآراء "اليوطاخية" زوبعة جديدة من المناقشات الجدلية بين أتباع المدرستين السكندرية والأنطاكية، فرهبان القسطنطينية، سواء من أهلها أو المصريين المقيمين فيها، وقفوا بكل الحماسة لتدعيم صاحبهم، والإسكندرية ممثلة فى أسقفها ديوسقورس Dioscorus الذى خلف كيرلس عام ٤٤٤، تبتسم سعيدة بانتشار عقيدتها خارج الديار، بل وفى قلب العاصمة نفسها، بينما ساء الأنطاكيين ذلك تماماً وعلى رأسهم ثيودوريتوس Theodoretus أسقف "كيروس" أو "قورش" Cyrrhus فى سوريا، وهو من أشهر آباء اللاهوت الأنطاكى فى زمانه، وإلى جواره يوسيبيوس أسقف "ضورله" Dorylaeum فى آسيا الصغرى، وفلافيانوس Flavianus أسقف القسطنطينية الذى حرص على أن يتوارى من القوم من سوء ما بُشّر به، لما كان يعلمه عن تقدير الإمبراطور ثيودسيوس الثانى ليوطيخا واحترامه له، وكذلك العلاقة الوطيدة التى كانت تربط بين الراهب و"خريسافيوس" Chrysaphius خصى القصر الإمبراطورى، الذى كان يتمتع بثقة الجالس على العرش فى القسطنطينية.

(1) New Schaff – Herzog encyclopedia, IV, pp. 216 – 217.

لم يتردد يوسيبيوس الضورلى فى إعلان عدائه للأفكار التى أذاعها يوطيخا، واحتكم فى ذلك إلى فلافيان أسقف القسطنطينية، الذى أقدم بعد احجام على الدعوة لعقد مجمع محلى بالقسطنطينية عام ٤٤٨ ترأسه فلافيانوس أسقف العاصمة، لمعالجة الآراء اليوطاخية، واستدعى الراهب للمثول أمام الأساقفة، وسئل عما إذا كان يقر بطبيعتين فى المسيح بعد التجسد، فأجاب بنفس العبارة التى تمثل قانون الإيمان السكندرى، والتى جرت على لسان كيرلس، رغم الوفاق الكنسى الظاهرى سنة ٤٣٣، حيث قال يوطيخا أنه يؤمن بطبيعتين فى المسيح قبل الاتحاد، وبطبيعة واحدة بعد الاتحاد"، وأعلن أنه لم يقل يوماً أبداً أن جسد الله هو جسد المسيح الإنسان، كما أن جسد المسيح ليس من جوهر واحد مع أجساد بنى البشر. وعليه فلم يجد المجمع بدا من اعتبار ما قال به يوطيخا هرطقة ومروقاً عن الدين، ومن ثم أصدر المؤتمرون قراراً بإدانته وحرمانه من رحمة الكنيسة (١).

وفى واقع الأمر فقد كان قرار الإدانة هذا الذى نزل على رأس يوطيخا، والحكم بهرطقة آرائه، إدانة ضمنية للكنيسة السكندرية وأسقفها الجديد ديوسقورس؛ ذلك أن يوطيخا استخدام عبارات كيرلس السكندرى بنفس ألفاظها، كما أن ديوسقورس كان من بين السكندريين الذين أبدوا عدم سعادتهم بصيغة "الوفاق السكندرى الانطاكى سنة ٤٣٣"، ورفضهم لهذه الصيغة (٢)، وما حدث فى مجمع القسطنطينية عام ٤٤٨ يؤكد ما ذهبنا إليه آنفا من أن المجمع المزدوج فى إفسوس عام ٤٣١ لم يكن له من "المسكونية" شىء إلا تأصيل وتعميق هوة الخلاف العقيدى بين الكنائس الرسولية المسيحية.

وراح كل فريق يبحث عن مؤيدين له خارج العاصمة، فكتب يوطيخا إلى الأسقف الرومانى ليو يطلب عونه، ودارت المكاتبات بين هذا وفلافيانوس الذى سارع إلى إرسال ملف كامل بتفصيلات القضية إلى ليو، فأعلن هذا تصديقه على كل ما فعله قرينه القسطنطينى حيال يوطيخا، واعتبر الأخير فى عداد الهراطقة، وفى الوقت نفسه ضمن فلافيانوس تأييد عدد ليس بالقليل من الأساقفة السوريين وإكليروس آسيا الصغرى، بينما وجد يوطيخا تأييدا جارفاً من ديوسقورس أسقف

---

(١) راجع تفصيلات هذا المجمع فى Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 189 - 204

(2) Chadwick, early Church, p. 200.

الإسكندرية، بالإضافة إلى "خريسافيوس" الخصى، صاحب النفوذ الكبير فى البلاط الإمبراطورى، فى الوقت الذى كان فيه ثيودوسيوس الثانى يميل إلى الإسكندرية، وعليه فلم يلبث أن كتب إليه رسالة فى الخامس عشر من مايو عام ٤٤٩ يدعوه فيها لرئاسة مجمع كنسى جديد يعقد ثانية فى إفسوس، بعد أن صكت مسامعه أنباء تفيد عودة النسطورية إلى الظهور (١).

وفى الثامن من أغسطس ٤٤٩ شهدت مدينة إفسوس مائة وخمسة وثلاثين أسقفا ورجل إكليروس يتقاطرون عليها، وكان من بينهم عدد ليس بالقليل من الإكليروس المصرى، وجوفنال الأورشليمى الباحث عن دور له ولكنيسته على الساحة الكنسية، وفلافيانوس أسقف القسطنطينية، وثلاثة يمثلون ليو أسقف روما، ومندوبان عن الإمبراطور لمراقبة الموقف، والتدخل عند الضرورة، وترأس ديوسقورس السكندرى جلسات المجمع مزهواً بكرسيه الأسقفى وعلو كعب اللاهوت السكندرى، واستفتح الجلسات بتلاوة الأوامر الإمبراطورية، وكانت فى فحواها العميق تحظر على أى من المعارضين للإسكندرية الحديث (٢) ولم يكن هناك من هو أشد حرصاً على ذلك من ديوسقورس، ومن ثم فقد طلب إلى يوطيخا أن يذكر إيمانه أمام المجمع، فأكد الراهب أن إيمانه وإيمان الآباء سواء، وأنه يدين دينهم ويلعن الهراطقة جميعهم، المانويين، والفالنتينيين، والأبولليناريين والنساطرة، والذين يعودون بأفكارهم إلى سيمون الساحر، ويلعن أيضاً أولئك القائلين بأن "جسد" الرب والله يسوع المسيح قد نزل من السماء (٣)، ثم قرئت أعمال مجمع القسطنطينية الذى عقد فى العام السابق وأدان يوطيخا، وقد تعالت صيحات المؤتمرين استنكاراً لكل ما جاء فيه حول "الطبيعتين" بعد التجسد، وإعلانا أن هذا القول يعيد النسطورية إلى حرم الإيمان، ولم يسمح ليوسيبيوس الضورلى الذى كان سبباً فى اقتياد يوطيخا إلى مجمع القسطنطينية وإدانته، لم يسمح له بالدفاع عن رأيه لأن ذلك يتنافى مع الأوامر الإمبراطورية.

---

(1) Frend, Monophysite movement, pp. 38 – 39.
(2) Ibid. p. 39.
(3) Hefele, hist. of the Councils, III, p. 245.

وكان ديوسقورس ــ باعتباره رئيس المجمع ــ قد أصر على عدم تلاوة الرسالة الآتى كان ليو أسقف روما قد بعث بها إلى فلافيانوس والإمبراطور والمجمع، وعرفت بـ"رسالة العقيدة" Tomus، لأن ليو عرض فيها لقضية طبيعة المسيح، وأكد بإصرار فى هذه الرسالة أن هناك طبيعتين فى المسيح بعد التجسد، وكان هذا يقف على النقيض تماماً مما يقوله يوطيخا وما تؤمن به كنيسة الإسكندرية. وعندما حاج مندوبو الأسقف الرومانى بأن ذلك يخالف العرف الكنسى، أجابهم ديوسقورس فى حدة واضحة "أتريدون استبدال إيمان الآباء"؟! وعندها صاح جمع الأساقفة "ملعون كل من يريد تبديل الإيمان، ملعون كل من يجرؤ على مناقشة الإيمان"، واستمر ديوسقورس فى حديثه، "الإيمان القويم هو ما أقره مجمع نيقية ومجمع إفسوس، ورغم أن الأخير كان منقسماً إلى مجمعين، إلا أن الإيمان الذى أقر كان واحداً [يقصد إيمان كيرلس]، ودعا الأساقفة للتصديق على ذلك، فهتف الحضور: "من ذا الذى يتجاسر على إضافة شىء إلى الإيمان أو الانتقاص منه؟ ديوسقورس الحارس الأمين على الإيمان، وملعون كل من يعيد ثانية مناقشة الإيمان" (١). ومن المعروف أن كل هذا "الصياح" تبدد تماماً فيما بعد فى مجمع خلقيدونية.

بدا الآن واضحاً للعيان اتجاهات مجمع إفسوس الثانى عام ٤٤٩، فأصدر قراراته بتبرئة ساحة يوطيخا، وأعلن قوامة إيمانه، وأعاده إلى ديره ثانية، وأنزل المجمع نقمته بكل من أبدى معارضته، أو حتى الانتماء للمدرسة الأنطاكية، فتم عزل فلافيانوس أسقف القسطنطينية، ويوسيبيوس أسقف ضورله، وحتى دومنوس Domenos أسقف أنطاكية، وشاركهم قدرهم ثيودوريتوس أسقف كيروس فى سوريا، وإيبا الرهاوى، وتوج هذا بإقدام الإمبراطور على اختيار "أناطوليوس" Anatolius الذى يعد ممثلاً لديوسقورس فى العاصمة الإمبراطورية، خلفا لفلافيانوس على كرسى القسطنطينية الأسقفى، كما تم اختيار ماكسيموس صديق الإسكندرية أسقفاً الأنطاكية.

(1) Hefele, hist. of the Counicls, p. 244.

هكذا هى للجميع أن اللاهوت السكندرى قد حاز النصر فى معركة المسيح، حققت الإسكندرية دعوتها التى ترددها دائماً أنها "قلعة الأرثوذكسية" وكانت الكريستولوجية وخاصة القول بـ"طبيعة واحدة" فى المسيح أو "طبيعتين" جدلاً دار من خلاله وعلا رنين الكنائس والضجيج، وقدر لكنيسة الإسكندرية أن تحقق الزعامة اللاهوتية دون منازع، وأن تتضاءل إلى جوارها الكراسى الرسولية الأخرى فى روما والقسطنطينية وأنطاكية. غير أن ذلك كله لم يستمر طويلاً، فقد بقى قائماً طالما بقى ثيودوسيوس الثانى ــ نصير الإسكندرية ــ حياً، ولما كان الإمبراطور قد وافاه أجله فى العام التالى مباشرة، أى سنة ٤٥٠، فإن هذه السيادة اللاهوتية للإسكندرية لم تدم أكثر من شهور معدودات.

اعتلى العرش الآن مارقيانوس Marciamus وهو ضابط عسكرى لم يظهر تفوقاً معيناً خلال حياته فى الجندية، ثم ها هو الآن عضو السناتو، اختصته بولكيريا أخت الإمبراطور لنفسها، وهى شخصية كما علمنا كان لها قوتها ووزنها الكبير فى القصر الإمبراطورى، وقد تزوجت منه زواجاً سياسياً أنجبا خلاله شركة الإدارة الإمبراطورية، حتى لقد قيل ــ على حد تعبير المؤرخ جونز [1]· إن اختيار مارقيانوس للعرش قد تم بترشيح من السناتو، ورغبة من الجيش، وتدبير من بولكيريا! ولهذا لم يكن غريباً أن يكون أول عمل يقدم عليه هو إعدام الخصى خريسافيوس، صاحب النفوذ والحظوة فى القصر، والعدو اللدود لأخت الإمبراطور.

كان مرقيانوس يعلم جيداً ــ وبتأثير من زوجه بولكيريا ــ أن الخلافات الكريستولوجية التى مات ثيودوسيوس الثانى دون أن يضع لها حلاً حاسماً، تؤرق جفن الدوائر الكنسية والمجتمع عامة فى الإمبراطورية، وإذا كانت الإسكندرية قد تسنمت مكانة عالية فى إفسوس مرتين على التوالى (٤٣١، ٤٤٩)، وحقق لاهوتها السيادة بتأييد من الإمبراطور، إلا أنها مع ذلك ارتقت مرتقى صعباً، حيث خسرت فى الوقت نفسه كنائس روما والقسطنطينية وأنطاكية، وبدا ذلك واضحاً فيما بعد، فإذا كان مائة وأربعة عشر أسقفاً قد هللوا لديوسقورس فى إفسوس من بين مائة

(1) Later Roman empire, I, p. 218.

وخمسة وثلاثين أسقفا هم حضور المجمع، فإن هؤلاء جميعاً قد تحولوا بعد عامين فقط إلى الاتجاه الآخر المضاد تماماً، وبعد أن كانوا يهتفون لديوسقورس باعتباره "الحارس الأمين على الإيمان القويم"، نجدهم الآن يحكمون بإدانته ويقطعونه من شركة الكنيسة!! ولم يكن مستغرباً من أسقف روما أن يعلن أن هذا المجمع الذى عقد فى إفسوس سنة ٤٤٩، ليس إلا "مجمع لصوص" Latrocinium سرقوا الإيمان فى صيغة أعلنوها فى غفلة من أهله ودون رضى أصحابه !

والذى يلفت الانتباه هنا هو هذا التحول السريع لدى رجال الإكليروس المسيحى من جانب إلى جانب آخر بسرعة فائقة، والانتقال من "قانون" أو "صيغة" إيمان إلى غيرها، ليست متفقة معها بل مناقضة لها تماماً، دون روية أو تمحيص لدى الغالبية العظمى منهم، ومن بينهم آباء لكنائس لها وزنها فى دنيا المسيحية! وكان هذا هو ديدنهم طوال القرنين الرابع والخامس على وجه التحديد، حيث بلغت حمى الجدال أقصى أرتفاع فى حرارتها خلال آنذاك، من جراء ذلك التفاعل الدائم والامتزاج الكامل الذى كان يتم بين المسيحية والفلسفة، والذى أخرج لنا فى النهاية ــ كما قدمنا ــ مسيحية مفلسفة.

وتلاقت وجهات نظر كل من بولكيريا ومارقيانوس وليو أسقف روما على ضرورة الدعوة لعقد مجمع دينى جديد لبحث هذه القضية اللاهوتية المعقدة وفعلا تم عقد هذا المجمع فى مدينة "خلقيدونية" Chalcedon وهى مدينة تقع فى آسيا الصغرى قبالة القسطنطينية، وذلك فى أكتوبر عام ٤٥١، وقد اختيرت المدينة بعناية ليكون المؤتمرون تحت سمع الإمبراطور وبصره، وتحت سلطان مندوبيه بل وربما قواته إذا احتاج الأمر ذلك. وقد بلغ عدد الحضور حوالى ستمائة أسقف يمثلون مختلف كنائس الإمبراطورية، وعرف هذا المجمع بــ"المجمع المسكونى الرابع" سنة ٤٥١، وهو يعد أخطر المجامع المسكونية على الإطلاق، ليس فى صيغة الإيمان التى توصل إليها، بل فى النتائج البعيدة المدى التى تمخضت عنه فى مختلف الجوانب العقيدية والكنسية والسياسية.

ولضمان السيطرة على جلسات المجمع وتحقيق الهدف الذى سعى له الداعون إليه، أصدر الإمبراطور أوامره بإخلاء مدينة خلقيدونية من جميع الرهبان

الموجودين بها أو الوافدين إليها، وكان هذا قراراً غاية فى الدهاء والذكاء من مارقيانوس، لأن الرهبان كانوا هم القوة الفاعلة فى كل هذه المجامع بنوعيها المسكونى والمحلى، ليس عن معرفة وخبرة عميقة بالمسائل اللاهوتية العميقة، بل بدافع التحيز إلى أسقف يجلونه ويقدرونه حق قدره.

ودون أن نخوض فى تفصيلات ما دار فى المجمع من مناقشات ساخنة واتجاهات متباينة (١)، يكفى القول إن هذا العدد الضخم من الأساقفة وقف فى جانب، بينما وقف ديوسقورس والإكليروس المصرى فى الجانب الآخر، وبدا منذ الوهلة الأولى كما لو كان المجمع قد دعى لإدانة الأسقف السكندرى واللاهوت المصرى. وعبر عن ذلك أسقف سلوقية Seleucia بقوله: "يفضل ديوسقورس أن يذهب جميع الأساقفة إلى المنفى ويبقى هو، ويدعى هذا "القديس" أنه يدافع عن الإيمان القويم، غير أنه يعتبر شخصه فوق الرب، وفوق أساقفة روما والقسطنطينية وأنطاكية وجميع الإخوة الآخرين، ولكن إذا هزمت الإسكندرية وقضى ديوسقورس نحبه، فلن يبقى العالم بلا أسقف". بينما استدار جوفنال أسقف أورشليم على عقبيه ليولى وجهه شطر هؤلاء القوم، منكراً أى صلة له مع ديوسقورس أو الإيمان السكندرى!! وخصصت الجلسة الثالثة من جلسات المجمع محاكمة ديوسقورس، وانتهى الأمر بإدانته وعزله من منصبه، وقطعه من شركة الكنيسة، ورفض القول بـ"طبيعة واحدة بعد التجسد"، ولم يجد أسقف الإسكندرية أحداً يقف إلى جواره، حتى الذين صنعهم هو على يديه مثل أناطوليوس، أسقف القسطنطينية وماكسيموس أسقف أنطاكية، كانا أول المهرولين للتصديق على عقابه!!

وقد حاول الوفد الرومانى جاهدا أن يقود المجمع للتصديق على رسالة العقيدة التى كان ليو أسقف روما قد بعث بها إلى مجمع إفسوس الثانى، فى مناورة لجعلها صيغة إيمان تصدر عن خلقيدونية، ولكن دون جدوى، وإن كان المؤتمرون قد اعتبروها إلى جانب رسائل كيرلس السكندرى التى كان قد أرسلها إلى نسطوريوس والأنطاكيين، مصدرا من المصادر التى استقى منها الأساقفة صيغة الإيمان الخلقيدونى والتى جاء فيها:–

---

(١) راجع هذه التفصيلات فى Hefele, hist. of the Councils, III, pp. 285 - 429

"إننا نعلم جميعنا تعليماً واحداً تابعين الآباء المقدسين، ونؤمن بإبن واحد يسوع المسيح، وهو نفسه كامل بحسب اللاهوت، وهو نفسه كامل بحسب الناسوت، إله حقيقى وإنسان حقيقى، وهو نفسه من نفس واحدة وجسد، مساوٍ للآب فى جوهر اللاهوت، وهو نفسه مساوٍ لنا فى جوهر الناسوت، مماثل لنا فى كل شىء ما عدا الخطيئة، مولود من الآب قبل كل الدهور بحسب اللاهوت، وهو نفسه مولود فى آخر الزمان من مريم العذراء والدة الإله بحسب الناسوت، لأجلنا ولأجل خلاصنا. ومعروف هو نفسه مسيحاً وإبنا وربا ووحيداً وواحداً بطبيعتين، بلا اختلاط ولا تغيير ولا انقسام ولا انفصال، من غير أن يُنفى فرق الطبائع بسبب الاتحاد، بل إن خاصة كل طبيعة من الطبيعتين مازالت محفوظة تؤلفان كلتاهما شخصا واحداً لا مقسوما ولا مجزءاً إلى شخصين، بل هو ابن ووحيد وواحد هو نفسه الله، الكلمة، الرب، يسوع المسيح".

ولاشك أن هذه الصيغة للإيمان، والتى عرفت بـ"الإيمان الخلقيدونى" جاءت توفيقية بين اتجاهين متباعدين بصفة أساسية، اتجاه تبنته مصر فى إيمان كيرلس السكندرى، والآخر أعلنته روما على لسان أسقفها ليو فى رسالة العقيدة، وليس هناك أدق فى وصف هذه الحال مما كتبه "شادويك" تعليقاً على ذلك، قال: "كانت صيغة الإيمان الخلقيدونى أشبه شئ بلوحة من الفسيفساء، استمدت عباراتها من مصادر متباينة، من بينها صيغة الوفاق السكندرى الأنطاكى عام ٤٣٣، ورسالة كيرلس الثانية إلى نسطوريوس، ورسالة العقيدة التى كتبها ليو الرومانى، واستمد فقرات منها من عند القديس أوغسطين" (١).

وإذا كان "شادويك" قد قصر فسيفساء هذه الصيغة الإيمانية على المصادر التى تشكلت منها، فإن المتأمل فيها بدقة يرى أن تلك الفسيفساء تتمثل أيضاً فى العناصر التى تضمنتها هذه الصيغة، فالجزء الأول منها الذى يقر بطبيعتين فى المسيح، كاملتين، مستقلتين، غير منفصلتين، جاء رداً فورياً على القول بـ "طبيعة واحدة فى المسيح بعد الاتحاد" وهو ما قال به كيرلس السكندرى وآمن به إلى أقصى حد الراهب "يوطيخا"؛ والقول بـ"مساواة الابن فى الجوهر مع الآب"

(1) Chadwick, early church, p. 204.

ولود من الآب قبل كل الدهور" يأتى استقاءً من قانون الإيمان النيقى وردا عـ ـته الآريوسية عن "جوهر" للابن" مغاير لجوهر "الآب"، وعن كون "الابن ـوقاً" من العدم، والعبارة الخاصة بـ"مولود من مريم العذراء والدة الإله"، جئ للرد على ما قال به نسطوريوس عن العذراء. وإذا كانت قوانين الإيمان التى ـدرت عن المجامع المسكونية الثلاثة السابقة، نيقية ٣٢٥، القسطنطينية ٣٨١، إفسوس ٤٣١، جاءت كلها ردود أفعال لآراء عقيدية ظهرت ونادى بها بعض آباء الكنيسة واكليروسها هنا أو هناك، إلا أن قانون الإيمان الخلقيدونى جاء محصلة طبيعية لمناقشات وجدال القرنين الرابع والخامس الميلاديين!!

على أن أخطر ما ترتب على مجمع خلقيدونية ذلك الصدع الهائل الذى حدث للعقيدة المسيحية، وكان مقدمة لتصدعات أخرى توالت عبر القرون؛ ذلك أن المسيحية انقسمت الآن (سنة ٤٥١) على نفسها إلى كنيستين متباعدتين تماماً، الأرثوذكسية المصرية التى تتزعمها الإسكندرية والقائلة بـ"طبيعة واحدة فى المسيح" Monophysite وهى الطبيعة الإلهية، ويسير على النهج نفسه الكنائس الإثيوبية والسريانية والأرمينية؛ والأرثوذكسية الخلقيدونية التى تقودها روما والقسطنطينية، والقائلة بـ"طبيعتين إلهية وبشرية فى المسيح" Dyophysite كاملتين مستقلتين غير منفصلتين" ويتبعها فى اتجاهها كنائس اليونان والبلقان أو أوروبا الشرقية وروسيا، وتعرف أحياناً بـ"الأرثوذكسية اليونانية"، واشتهرت هذه العقيدة فى مصر خلال ما تبقى من السيادة البيزنطية وطوال العصر الإسلامى بـ"الكنيسة الملكانية" أوالمذهب "الملكانى" نسبة إلى "الملك" والمقصود به الإمبراطور البيزنطى، وازدادت هذه التسمية رسوخاً بعد المحاولة التى قام بها الإمبراطور هرقل فى القرن السابع لفرض مذهبه الجديد القائل بـ"طبيعتين فى المسيح ومشيئة واحدة" Monothylite، وتعرف الكنيسة الخلقيدونية الآن عند أصحاب الطبيعة الواحدة بـ"كنيسة الروم الأرثوذكس" أو "الكنيسة المسكونية".

ولم يكن هذا الوفاق الذى تم بين روما والقسطنطينية فى خلقيدونية، وأفرخ صيغة الإيمان هذه، ليدوم طويلاً، فقد كان وفاقاً ظاهرياً فقط، واتحاداً مؤقتاً للوقوف فى وجه الانتصارات المتتالية للاهوت السكندرى، فلما نجحا فى التصدى

للإسكندرية، راحت روما تتباعد عن القسطنطينية تدريجياً بفعل عوامل عديدة متشابكة ومعقدة، جغرافياً وسياسياً، وكنسياً وعقيدياً [1] حتى إذا كان القرن التاسع الميلادى ازدادت الهوة إتساعاً، فلما أضافت كنيسة روما إلى قانون الإيمان كلمة "والابن" Filioque والتى تعنى أن "الروح القدس" صادر عن "الآب والابن" معاً وليس "الآب" فقط كما تؤمن كنيسة القسطنطينية حدث الصدع بين الكنيستين، وتأكد بصورة قطعية عام ١٠٥٤ فيما عرف فى تاريخ الكنيسة بـ"الانشقاق الأعظم". وأصبحت كنيسة روما تعرف بـ"الكنيسة الكاثوليكية" ويدور فى فلكها الغرب الأوروبى كله والعالم الجديد حتى ظهور "الكنيسة البروتستانتية" فى القرن السادس عشر الميلادى. وعلى هذا النحو ندرك الأثر الكبير والعميق الذى تركه مجمع خلقيدونية المسكونى وقانون إيمانه على خريطة العقيدة المسيحية.

وإذا كان هذا هو الحال الذى انتهى إليه الأمر ممثلاً فى الشقاق الكنسى والتنافر العقيدى، فإن هذا المجمع ترك جرحاً غائراً فى نفوس المصريين وكنيستهم، وكان سبباً رئيسياً فى التباعد بين مصر والقسطنطينية، فقد أعلنت الإسكندرية تمسكها الشديد وإيمانها الكامل بـ"طبيعة واحدة فى المسيح من طبيعتين"، ورفضت تماماً كل ما قال به مجمع خلقيدونية، وأعلنت كنيسة الإسكندرية احتجاجها على ذلك بالتخلى عن استخدام اللغة اليونانية فى الصلوات والقداسات فى الكنائس المصرية، وإحلال اللغة المصرية القديمة أو ما اصطلح على تسميته باللغة القبطية بدلا منها، وعلى امتداد مائة وخمسة وسبعين عاماً تالية للمجمع الخلقيدونى، لم تفلح المحاولات العديدة التى بذلها أباطرة القسطنطينية لإصلاح ذات البين بين الإسكندرية والقسطنطينية، لأن هذه المحاولات كلها كانت تضع صالح كنيسة العاصمة الإمبراطورية والإمبراطورية فى المقام الأول، وبدا الأمر وكأن مصر قد اتخذت لنفسها نهجاً مستقلاً عن السياسة العامة للدولة، وإن كان طبعاً فى داخل الإطار الإمبراطورى.

على أن أمراً على جانب كبير من الأهمية قد صحب هذا الصراع العقيدى الذى شهدته الساحة المسيحية فى الإمبراطورية، بل إن هذا الأمر شكل جزءاً

---

(١) راجع تفصيلات ذلك فى كتابنا، الدولة والكنيسة، الجزء الخامس "الصراع الكنسى".

كبيراً، لا نبالغ إذا قلنا حيوياً وجوهرياً، داخل ذلك الصراع، نعنى اصطراع الكنائس الرسولية على الزعامة فيما بينها، أيها أعلى كعباً من الأخرى؟ ولا يمكن مطلقاً فى دراسة منصفة أن نفصل بين الصراع الكريستولوجى والاصطراع الكنسى لتحقيق الزعامة، لأن المجامع المسكونية نفسها التى عرضنا لها تضمنت إلى جوار قوانين الإيمان التى أصدرتها، قوانين أخرى كنسية تخص التنظيم الكنسى، وترتيب الكنائس الرسوليه التى دار الاقتتال بينها زمناً طويلاً. وكلمة "الاقتتال" تعبير واقعى عن الحال التى كانت عليها العلاقات الكنسية إبان تلك القرون من الرابع إلى السابع، وترك هذا "الإصطراع" و"الاقتتال" آثاره العميقة وبصماته الواضحة على المناقشات التى دارت طويلاً بين آباء الكنيسة ورجال الاكليروس حول "مكانة" المسيح أو "طبيعته"، تلك قصة طويلة آثرنا أن نفرد لها دراسة مستقلة (١).

وكانت آخر صفحات التحدى الفكرى المصرى فى ذلك العصر المسيحى تتمثل فى الموقف الصلب الذى اتخذته كنيسة الإسكندرية ضد الإدارة الإمبراطورية وكنيسة القسطنطينية على عهد الإمبراطور هرقل Heraclius (٦١٠ ـــ ٦٤١)، ذلك أن هذا الإمبراطور راوده حلم توحيد العقيدة الدينية داخل الإمبراطورية، وجعلها أرثوذكسية واحدة بدلاً من اثنتين، من أجل هذا بذل مجهوداً كبيراً أثناء وجوده بالشرق فى حملته على الأراضى الفارسية، فتفاوض مع رؤساء الكنائس الشرقية وخاصة بولس الأسقف الأرمينى عام ٦٢٣، وأبدى راعى الأرمن ارتياحه لرغبة الإمبراطور فى توحيد الصف الكنسى، وكذلك "قيرس" Cyrus أسقف "فاسيس" Phasis فى بلاد الأكراد، وأثناسيوس الجمال أسقف أنطاكية، ولعب البطريرك سرجيوس Sergius أسقف القسطنطينية دوراً كبيراً فى محاولة استمالة عدد من رجال الاكليروس إلى الدعوة الجديدة التى ارتضاها الإمبراطور وأسقفه، ولما كان هرقل قد أبدى إعجابه الشديد بلباقة "قيرس" وحماسته للمذهب الجديد، فقد استدعاه وعينه أسقفاً على كنيسة الإسكندرية "الملكانية"، وأمره أن يبشر بهذه الأفكار بين المصريين.

---

(١) ناقشـــنا قضية الصراع الكنسى على الزعامة فى الجزء الخامس من كتابنا الدولة والكنيسة، وهو الجزء الذى خصص بكامله لهذا الموضوع.

ولما كان هرقل قد اطمأن إلى رضى عدد من الأساقفة عن هذه الصيغة الإيمانية الجديدة، فقد أقدم على إذاعة مرسوم إيمانه Ecthesis سنة ٦٣٨، وقد كان جوهر هذا المرسوم يدور حول القول بـ"الطبيعتين فى المسيح" حسبما أقر الإيمان الخلقيدونى، وأضاف القول بـ "المشيئة الواحدة" أو"الإرادة الواحدة" Monothylite فى المسيح. وهذا المرسوم فى ظاهره يعنى التوفيق بين الأرثوذكسية الخلقيدونية القائلة بالطبيعتين، والأرثوذكسية المصرية القائلة بالطبيعة الواحدة، وهو يمثل تدليساً على المصريين للخلط بين الطبيعة الواحدة والمشيئة الواحدة، وقد أعلن صفرونيوس Sophronius تلميذ الإسكندرية وأسقف القدس فيما بعد، معارضته لهذا "الإيمان الجديد" واعتبره صورة ممسوخة من "الطبيعة الواحدة" وشكلاً فاسداً للإيمان الخلقيدونى [١].

لا شك أن هرقل كان يهدف من وراء هذه الصيغة الإيمانية الجديدة إلى ائتلاف قلوب المسيحيين فى الولايات الشرقية من الإمبراطورية، وخاصة مصر وسوريا، وضمان ولائهم بعد استعادة هذه الولايات مؤخراً من يد الفرس، حتى لا تقع هذه الولايات مرة جديدة فى يد المسلمين الذين قوضوا دعائم الدولة الفارسية، ولذلك رأى أن يتخذ من الخطوات ــ فى تصوره ما يكفل عدم انتزاعها من تحت سلطان الإمبراطورية، إلا أن الرجل اتبع فى سبيل تحقيق هذا الغرض نفس السياسة الخاطئة التى سار عليها أسلافه من الأباطرة، والتى فشلت فشلا ذريعاً، وذلك بمحاولة قهر المصريين على اتباع عقائدهم، ومن ثم كان لهذه السياسة أثرها العكسى تماماً، فقد قام عماله فى مصر وسوريا بحركة اضطهاد واسعة النطاق ضد المسيحيين المخالفين لمذهب كنيسة القسطنطينية الملكانى.

وفى مصر بلغ الاضطهاد مداه على يد الأسقف الجديد "قيرس" الذى عينه هرقل أسقفاً للإسكندرية، ثم جعله نائباً عنه فى حكم مصر، فجمع إلى رعاية الدين فى يديه سلطة الدولة، فازداد صلفا واضطهاداً، وأغرق المصريين فى بحر من العذاب، وأعلن الأسقف الشرعى للإسكندرية "بنيامين" احتجاجه على هذه السياسة الاضطهادية باتباع سنة أسلافه، وذلك بالاحتماء بالرهبان فى الصحراء المصرية.

(1) New Schaff – Herzog encyclopedia, VII, pp. 480 – 482.

وقيرس هذا هو الذى شاعت تسميته بـــ "المقوقس"، وتطلق عليه بعض الكتابات التاريخية "عظيم القبط فى مصر"، وهذا خلط تاريخى كبير، لأن "قيرس" أو "المقوقس" لم يكن مصريا حتى يسمى بـ"عظيم القبط"، ولأن "القبط" هنا تعنى المصريين، ولكنه كان أرمينياً وأسقفاً للأرثوذكسية الخلقيدونية الملكانية، وليس أسقفاً للأرثوذكسية المصرية.

ولعل أدق وصف لهذه الحال ما كتبه المؤرخ "بتلر" [1] حين قال: "هكذا دفع سوء الحكم خير بلاد الإمبراطورية إلى مأزق ما أضيقه، ولسنا نعرف جناية من هذه، أهى ذنب هرقل وقد أطاعه المقوقس فيما أمر به من الشر، أم هى جريرة المقوقس وقد عصى سيده وخان أمانته؟! فمن الجلى أن هرقل كان يقصد فى البدء أمراً نبيلاً، فما كان أعظم من أن يخلع على الكنيسة من السلام مثل ما خلع على الدولة، ولكنه لم يعرف ثبات الناس على أديانهم وحرصهم عليها، ولم يكن يدرى أن العقيدة كانت متغلغلة فى أعمق فجاج دولته، وأنه إذا شاء أن ينتزعها بالقوة فإن ذلك يمثل أشد الخطر على حياتها. وكذلك كان فى اختياره لمن ينفذ أغراضه غير موفق، فقد أرسل إلى مصر رجلاً ليعيد السلام العقيدى، فإذا به ظالم عات، وأرسل كلمة يقصد بها نشر السلام، فلم يؤدها هذا المبعوث بحقها أو لم يسمع بها الناس، أما الاضطهاد فلاشك أنه قد وافق عليه وأقره، ولكنه ربما أقره بعد أن وجد ألا ملجأ منه إلا إليه، مع العلم أن قيرس "المقوس" أقدم على العنف والعسف منذ اللحظة الأولى، ولم يجد سبيلاً سواه" !!

(١) فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، ص ١٤٣.

الفصل الرابع

الرهبـــانيـــة

الفصل الرابع

الرهبـــانية

"إذا كان بولس الراهب المصرى هو أول من وضع نسق الحياة الرهبانية، فإن أنطونى هو المؤسس الحقيقى والرائد لنظم الرهبانية، والأب الشرعى للسالكين سبل البيد حياة".

هكذا تحدث القديس جيروم St. Hieronimus (Jerome) أبو الكنيسة اللاتينية فى القرن الرابع الميلادى، عن نشأة الحركة الرهبانية فى عالم المسيحية، جاعلا من مصر مهد ميلادها ومركز انتشارها إلى فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان والغرب الأوروبى. وقد جاء ذلك فى الكتاب الذى وضعه عن "حياة القديس بولس أول الرهبان" Vita s. Pauli primi eremitae. ودلل جيروم على صحة ما يذهب إليه من أن راهبين من أشد المقربين إلى القديس أنطونى، ومن خاصة مريديه هما: "أماطاس" Amathas و"مقار" Macarius أخبراه ـــ أى جيروم ـــ أن بوليس الطيبى كان رائد هذه الحركة الرهبانية[1].

وكان بولس قد اتخذ سبيله إلى الصحراء نجاة بنفسه من قساوات الاضطهاد الذى شهده عهدا الإمبراطورين الرومانيين "دكيوس" Decius و"فاليريان" Valerianus (٢٤٩ ـــ ٢٦٠ م). ويقص علينا "جيروم" [٢]. فى كتابه سالف الذكر، الكثير مما عرض لبولس على امتداد حياته التى امتدت حتى العام الثالث عشر بعد المائة، وليس هنا مجال الخوض فى تفاصيل هذه الروايات التى يرويها، والتى داعب الخيال كثيرا من أحداثها، ولكن الذى يعنينا منها ذلك الأثر الكبير الذى أحدثته ترجمة جيروم لبولس الطيبى فى ميدان الرهبانية فى فلسطين وسوريا بصفة خاصة، بل وحتى على نفسه هو إذ سلك هذه الحياة من بعد، ودفعه ذلك إلى أن يضع كتابا آخر فى السنى الأخيرة للقرن الرابع الميلادى، حوالى سنة ٣٩٠م، تناول فيه حياة القديس "هيلاريون" Hilarion راهب غزة الشهيرة.

---

(1) HIER, Vita Pauli, 1.

(2) Ibid. 4 - 6.

ومما كتبه جيروم عن "هيلاريون" نعلم أنه ولد فى قرية من قرى فلسطين، تبعد عن غزة إلى الجنوب بخمسة أميال، دفعه أبواه إلى الارتحال إلى الإسكندرية لتعلم النحو، حيث كانت مدرسة الإسكندرية لا يزال لها حظها من السمعة العلمية العريضة فى عالم البحر المتوسط، ورغم أن أبويه كانا على الوثنية، إلا أن الرجل تحول إلى المسيحية(1)، وترامت إلى سمعه شهرة الراهب المصرى "أنطونى"، "الذى كان على لسان كل إنسان فى مصر"، حسب تعبير "جيروم" نفسه(٢)، فتاقت نفسه إلى رؤيته، فولى وجهه شطر الصحراء يبتغى "أنطونى"، الذى كان قد استقر به المقام فى صدر الصحراء الشرقية عند منطقة "بسبير" [مكان دير الميمون الآن فى منتصف المسافة بين أطفيح وبنى سويف] (٣).

وقد أدى هذا اللقاء بين "هيلاريون" و"أنطونى"، إلى تغير كامل فى حياة "الغزاوى"، حيث لازم أبا الرهبان طيلة شهرين "درس فيهما طرائق حياته وسلوكه، ومتع ناظريه بالخشوع فى صلواته وتواضعه، ورقة حديثه مع الآخرين، ورأى الجموع تقدم على أنطونى من كل حدب وصوب، تقتدى به وتتبرك"(٤).

وقد تركت هذه الزيارة أثرها البعيد فى حياة "هيلاريون" بعد أن وقف بنفسه على نمط الحياة الجديد الذى لم يألفه من قبل، ورأى فيه سلوكا تأمليا بعيدا عن حياة الصخب التى تحياها المدن والقرى فى إقليمه ودنيا الإمبراطورية، ونجاة من ويلات الاضطهاد التى يتعرض لها المسيحيون على يد الأباطرة الرومان آنذاك، "فلما رضيت نفسه بذلك، عاد بصحبة عدد من الرهبان إلى موطنه الأصلى "فلسطين"، فتنازل عن جزء من أملاكه لأخوته، وتصدق بالباقى على ذوى المسغبة والمتربة، وأيقن أنه من الأفضل له أن يبدأ كما بدأ أنطونى" (٥).

هكذا اتخذت الرهبانية المصرية فى شكلها الأول الذى عرفت به، سبيلها إلى فلسطين وسوريا، حيث نمت هذه الحياة الرهبانية هناك نموا مطردا فى القرنين

---

(1) HIER, Vita Hilarii, 2.

(2) Ibid. 3.

(٣) متى المسكين، الرهبنة القبطية فى عهد القديس أنبا مقار، ص٤٣.

(4) HIER. Vita Hilarii, 3.

(5) Ibid. 3.

التاليين، ولعب الرهبان الفلسطينيون والسوريون دورا بارزا فى الأحداث التى شهدتها هذه المنطقة عقيديا واجتماعيا، بل سياسيا واقتصاديا فى بعض الأحيان، نتيجة الخلافات المذهبية المتصاعدة أبداً خلال القرون من الرابع إلى السادس.

ولقد عرضنا من قبل لما قام به الرهبان فى فلسطين وسوريا وغيرها من مناطق الإمبراطورية، إبان الصراع المحتدم حول "الأوريجنية"، وكيف كان كل من جيروم وروفينوس وابيفانيوس أسقف قبرص يسعى جاهدا لضم هؤلاء الرهبان إلى صفه، أو إثارتهم ضد خصمه، وإن كنا قد علمنا أيضا أن غالبية هذه الجماعات الرهبانية كانت تقف من "الأوريجنية" موقف الضد، لافتقادهم القدرة على فهم تلك المسائل الخلافية العميقة التى كانت تدور حول كل ما يتعلق بالكريستولوجية، ونفورهم التقليدى من المدارس الفكرية والفلسفات اليونانية التى كانت تسود المجتمع الرومانى فى تلك الفترة.

وكان طبيعيا أن يتسرب تلقائيا نمط هذه الحياة عبر سوريا إلى آسيا الصغرى (تركيا حاليا)، بطبيعة وحدة العالم الرومانى آنذاك، وانتقال التجار بين بلدان ذلك العالم بصورة منتظمة حتى القرن الرابع الميلادى تقريبا. إلا أن مصر كان لها أيضا دورها المباشر فى تقديم صورة مجسدة لهذه الحياة الرهبانية فى آسيا الصغرى؛ ذلك أن "باسيليوس" Basilius المعروف بالكبير، والذى كان أسقفا لمدينة "قيسارية" Caesarea فى إقليم "كبادوكيا" Cappadocia بآسيا الصغرى، كان صديقا خلوصا للأسقف السكندرى "أثناسيوس" Athanasius. وقد ذاعت شهرته مع أخيه الأصغر "جريجورى" Gregorius أسقف "نيسا" Nyssa و"جريجورى" أسقف "نازيانزا" Nazianza، والمعروف بـ"اللاهوتى". والمدينتان الأخيرتان أيضا تقعان فى الإقليم نفسه، لذا فقد جرى صيتهم باسم "الآباء الكبادوكيين الثلاثة"[١].

وفى ظل الصداقة التى كانت تربط أثناسيوس بباسيليوس، واتفاق آرائهما فى عدد من نقاط الخلاف العقيدى التى كانت دائرة آنذاك، تبودلت الرسائل بين الرجلين على امتداد سبعينيات القرن الرابع، وقد بقى لنا منها ست رسائل هى

---

(١) لمزيد من التفاصيل راجع للمؤلف، الدولة والكنيسة جـ٣ ص ٣٩٠ – ٣٩١؛ جـ٤ ص ٥٨ – ٨٤، وحاشية ١ ص ٥٨ –٥٩.

ردود باسيليوس على أثناسيوس، ويظهر منها مدى الإعجاب والاحترام الذى يكنه الأسقف الكبادوكى لقرينه المصرى، إلى حد وصفه له بـ"الأب الممجد"(١).

ولم تلبث المراسلات أن ارتفعت إلى مرتبة السفارات، وكان رسل أثناسيوس إلى باسيليوس من بين أصدقائه من الرهبان، وكانوا موضع ثقة الأسقف السكندرى وعضده، ولم يقف الأمر عند هذا الحد وحده، بل إننا نعلم من الرسائل(٢). التى تركها باسيليوس أن الرجل قدم إلى مصر، وهو يذكر صراحة الأثر الذى تركته هذه الزيارة فى نفسه، بل وعلى مستقبله، فبعد أن يصور حياة التيه والضياع التى كان يحياها، يخبرنا أنه كم تمنى أن يجد من يقود خطوه إلى الطريق الصحيح نحو الإيمان، ثم يقول ما نصه. "... وقد وجدت كثيرين من هؤلاء فى الإسكندرية، ووجدت آخرين فى أنحاء متفرقة من مصر". وفى هذا السبيل فإنه ليس من قبيل المصادفة أو الغرابة، أن يكون باسيليوس الكبير هو واضع أسس الرهبانية ونظامها الديرانى فى آسيا الصغرى. ومن هنا ندرك على الفور الأثر البعيد الذى تركته مصر على الرهبانية والأديرة الباسيلية. والغريب فى الأمر، أنه رغم هذه العلاقات الوثيقة التى جمعت بين الأسقف السكندرى والأسقف القيسارى الكبادوكى، ورغم زيارة الأخير للإسكندرية ومصر، إلا أن الرجلين، أثناسيوس وباسيليوس لم يلتقيا أبدا.

وحوالى ذلك الوقت أيضا كانت الولايات الرومانية فى الغرب الأوروبى، قد راحت هى الأخرى تتلمس على استحياء جادة الطريق الرهبانى، وبرز ذلك واضحا عند "سولبيكيوس سفروس" Sulpicius Severus الذى عاش ما بين الثلث الأخير للقرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس، وراح يسلك الطريق نفسه فى عام ٣٩٢ م، بعد أن ساعده على ذلك الموت المبكر لزوجته التى كان يحمل لها كل الإعزاز والمحبة، ولم يكتف بذلك بل أخذ يستحث أخته فى رسائل عديدة على هجران دنيا الناس والإبحار فى دنيا الله، وقد وضع سولبيكيوس سفروس عملا أسماه "حوار"(٣). Dialogue نعلم منه مما جاء على لسان أحد المتحاورين الثلاثة

---

(1) BASILIUS., Episto; lae, LXVI, CCIV.

(2) BASIL Epistolae I, CCXXIII, (in NPNF, Vol. VIII.

(3) SVLP. SEV. Dial. I, 6 - 7, 28 - 37 (in NPNF, Vol. XI).

ويدعى "بوستوميانوس" ــ وقد جئنا على ذكره في الفصل الثاني ــ كيف أن جماعة من الرهبان الغاليين يتزعمهم بوستاميانوس هذا قد جاءوا إلى مصر، ووقفوا على نسق الحياة الرهبانية بها، ويحدثنا بالتفصيل عن زيارته لطيبة، وعن الأديرة العديدة التي رآها في طريقه من الإسكندرية إلى مصر العليا، وهو هنا يقصد بالطبع ما تعنيه كلمة الأديرة ــ كما عرفناها من بعد ــ بل يشير إلى التجمعات الرهبانية على امتداد النهر العظيم، ويبدى إعجابه الشديد بدقة وانضباط الرهبان وخضوعهم التام لتعاليم مقدميهم، وتعاونهم في أداء العمل المنوط بهم، ويقص علينا عددا من الروايات التي سمعها من الرهبان هناك في طيبة، ومنطقة نيتريا (النطرون). ويأخذ سولبيكيوس خيط الحديث من مُحاوره ليحدثنا مباشرة عن أنموذجه مارتن التورى، محاولا أن يضفى عليه صفات لا تقل عما سمعه من صديقه عن الرهبان المصريين.

وقد توج سفروس جهاده الرهباني بكتاب وضعه عن القديس "مارتن" Martin أسقف "تور" Tour [١] الذي سلك درب الرهبانية، وكانت هذه الترجمة لحياة ذلك القديس "الغالي" [نسبة على غالة وهي فرنسا حاليا] سببا في وضع "سولبيكيوس سفروس" في مصاف أشهر كُتّاب سير القديسين Hagiographia في القرن الخامس الميلادي، وهو القرن الذي شهد في آخرياته أيضاً مولد القديس "بندكت" Benedict الذي وضعت على يديه في القرن التالي أسس الحياة الرهبانية في الغرب الأوربي، فيما عرف بـــ "الرهبانية البندكتية" Benedictine Monasticism والتي تأثر صاحبها إلى حد كبير ــ حسب تعبير "ديفز" Davis بالحياة الرهبانية المصرية في أشكالها الثلاثة المختلفة، التوحدية، أو التوحدية الجماعية، أو الديرانية التي وضع قواعدها في القرن الرابع أيضا، الراهب المصري القديس باخوميوس Pachomius في صعيد مصر[٢].

وكان التأثير المصري في الحياة الرهبانية في الغرب الأوروبي واضحا خلال مسارين أساسيين تركا بصماتهما البارزة على نمط هذه الحياة، تمثل أولهما في وجود الأسقف السكندري أثناسيوس هناك ابتداء من عام ٣٣٩ م وحتى عام ٣٤٦ م متنقلا بين إيطاليا وغالة [فرنسا]، بعد أن تمكن من الفرار من مصر خوفا

---

(1) SVIP. SEV. Vita S. Martini, (in NPNF., XI. 3 - 17.

(2) Davis (R. H. C), A history of medieval Europe, p. 75.

من بطش الإمبراطور قسطنطيوس Constantius (٣٣٧ ـــ ٣٦١) الذى كان يميل إلى المذهب الآريوسي وقد اصطحب أثناسيوس معه في هذا القرار اثنين من أخلص أصدقائه، وهما راهبان مصريان، أحدهما يسمى "آمون"، فقد كانت تربط الأسقف بجماعات الرهبان فى مصر علاقة وطيدة سوف نقف عليها وعلى آثارها بعد قليل.

وخلال السنوات السبع التى قضاها أثناسيوس ورفيقاه فى الغرب، متنقلين خلالها بين إيطاليا وغالة، فى ظل حماية إمبراطور النصف الغربى قنسطانز Constans، شقيق قسطنطيوس، وإن كان يختلف عنه فى ميله إلى المذهب النيقى، وهو المذهب الذى كان يؤمن به ويدافع عنه أثناسيوس، خلال هذه السنين ترك الراهبان المصريان انطباعا غريبا ومؤثرا فى نفوس كل من لاقوه خلال فترة غربتهم الطويلة تلك، ويحدثنا أثناسيوس فى كتاباته، وكذا المصادر التاريخية المعاصرة، عن ذلك الأثر الذى تركه الراهبان بأرديتهم البسيطة، وبمسوح الزهد والتقشف، بمسكلهما المتواضع، بحرصهما على أداء طقوس العقيدة، بحديثهما وصمتهما وتأملهما، بانصرافهما عن دنيا الناس إلى عالم آخر، كل هذا بلا شك، دفع نفرا ـــ وان كان فى بادئ الأمر قليل ـــ من أهل إيطاليا وغالة إلى محاكاتهم ومحاولة السير على نهجهم.

أما المسار الثانى إلى الغرب الأروربى فتمثل فى الكتاب الذائع الصيت الذى وضعه أثناسيوس عن "حياة القديس أنطونى" Vita S. Antoni، وتناول فيه حياة أبى الرهبان المصريين، ونشأته، واتجاهه إلى الصحراء، وطرائق حياته، وقد أقامها فى البداية على أساس "التوحد"، ذلك أنه اعتزل دنيا الناس "متوحدا"، فلما تكاثر أتباعه ومريدوه من حوله، أنزل كل واحد منهم فى صومعة لا يشاركه فيها آخر، وأصبح هؤلاء "المتوحدون" ساكنو "القلايات" أو "القلالى" هم أول تجربة للحياة الرهبانية ـــ شبه الجماعية ـــ فى مصر، وهى المرحلة الوسط بين "التوحد الكامل" و"الحياة الديرانية".

والذى يلفت النظر هنا هو ما ذكره أثناسيوس فى مقدمة هذا الكتاب عن الدوافع التى حدت به إلى وضع مؤلفه هذا؛ وذلك أن أول سطر فى المقدمة يشير

إلى أن الأسقف السكندرى قد كتبه بناء على رغبة "الإخوة فى الأرجاء الأجنبية"[(1)]. ثم يمضى فى حديثه قائلا: "... ونظرا لأنكم قد طلبتم منى أن أقدم لكم وصفا عن طريقة حياة القديس "أنطونى" المباركة، ولأنكم تريدون أن تعرفوا كيف بدأ نسكه، وأى إنسان كان، وكيف انتهت به الحياة، وعن مدى الصدق فيما سمعتموه عن سيرته، لكى يكون أنموذجا يحتذى وبه تقتدون، من ثم سرنى جدا أن أحقق رغبتكم ... وأنا أعرف أنكم عندما تسمعون فإنكم، وقد امتلأتم بالرجل إعجابا، سوف تحاولون الاقتداء بمسلكه، وسوف ترون فى حياته مثالا كافيا للزهد والرهبانية"[(2)].

ويخبرنا أثناسيوس أنه اضطر إلى التعجيل بتدوين سيرة "أنطونى" "نظرا لأن موسم الإبحار قد قرب على الانتهاء، مما يستدعى أن أبعث إليكم بمن يحمل هذه الرسالة على الفور"[(3)].

ولم يبين لنا الأسقف السكندرى أى "أرجاء أجنبية" تلك التى يعنيها بهذه الكلمة، ولا من هم هؤلاء "الإخوة" الذين يقصدهم، ولكن الأحداث التاريخية التى صاحبت تأليف هذا الكتاب يمكن أن تلقى الضوء على هذه الناحية، وذلك أن أثناسيوس قد وضع "حياة أنطونى" بين عامى ٣٥٦ - ٣٦٢، وهى السنوات التى تمثل فترة نفيه الثالث، وكانت الإمبراطورية تخضع آنذاك للإمبراطور قسطنطيوس منفردا، وهو كما علمنا يدين بالمسيحية الآريوسية، وقد حاول فرضها قسرا على كل كنائس الإمبراطورية فى الشرق والغرب، وإذا كان النصف الشرقى قد آوى إلى الآريوسية، ولم يكن من بين أساقفته من يحمل المودة للأسقف السكندرى، فإن النصف الغربى لم يكن يميل إلى الأخذ بهذا المذهب، أو حتى يفهم أسراره اللاهوتية!! إضافة إلى العلاقات الطيبة التى تربط بين أساقفته والأسقف السكندرى. ومن ثم فليس من المستبعد أن يكون هؤلاء هم "الاخوة" الذين بعثوا إلى أثناسيوس يسألونه الكتابة لهم عن سيرة "أنطونى"، بعد ما شهدوه من سلوك الراهبين المصريين اللذين صحبا أثناسيوس إلى هناك من قبل، وهما اللذان لابد أن يكونا قد أتيا على شىء من أخباره لمن خالطوهم فى اغترابهم الإجبارى، ومن ثم فمن

(1) ATHANAS., Vita S. Antonii, 1.

(2) Id.

(3) Id.

المرجح أن يكون الغرب الأوروبى، إيطاليا أو غالة، هو هذه الأرجاء الأجنبية" التى ذكرها أثناسيوس فى مقدمة كتابه.

ويدعّم هذا الرأى الذى نذهب إليه، اتفاق عدد كبير من المؤرخين وعلى رأسهم "نياندر" Neander و"كيد" Kidd و"لوت" Lot، و"بينتر" Painter و"فازيلييف" Vasiliev و"هاردى" Hardy و"ستانلى" Stanley، على أن "حياة القديس أنطونى" كان له أكبر الأثر فى وقوف العالم المسيحى جميعه على أسرار هذه الحياة النسكية، وانتشار الرهبانية من مصر إلى خارجها. وتقول "هيلين وادل" H. Waddell[1]. "إنه لم يحظ كتاب بمثل ما حظيت به هذه الترجمة من الانتشار والاهتمام فى مصر وغرب آسيا وأوربا عامة"، على حين كتب المؤرخ "روبرتسون" Robertson [2]. يقول: "لقد لعبت هذه السيرة دورا هاما فى تطور الرهبانية، وفى روما والغرب بأسره بعثت فى النفوس اللهفة إلى الحياة النسكية، وهى التى دفعت القديس أوغسطين St. Augustinus كما سجل فى اعترافاته[3]، إلى أن يطلق هذا العالم وأن يهب نفسه تماما لله". وإذا كانت "حياة القديس أنطونى" كما كتبها أثناسيوس قد تركت كل هذا الأثر فى الحياة الرهبانية فى أوروبا، فإن ذلك قد دفع عددا ليس بالقليل من الراغبين فى سلوك درب هذه الحياة للقدوم إلى مصر، وزيارة أديرة الرهبان والوقوف على نظمهم، خاصة بعد أن أخذت هذه الحياة طريقها الجماعى متمثلا فى النظام الديرانى الذى وضعه القديس باخوميوس، ونقلت هذه الوفود التى قدمت من أوروبا وآسيا الصغرى وفلسطين وسوريا إلى مصر، تلك النظم إلى مواطنهم ومُواطنيهم، وإن كان قد تم تشكيلها حسب طبيعة هذا البلد أو ذاك.

ويعد "باللاديوس" Palladius أسقف "هلينوبوليس" Helenopolis فى بيثينيا Bithynia بآسيا الصغرى، أشهر من قام بهذا الدور، حيث قدم إلى مصر مرتين، أولاهما فى عام ٣٨٨، والثانية استمرت ست سنوات (٤٠٦ ــ ٤١٢)، وقد وقف

---

(1) The desert Fathers, p. 2.

(2) Prolegomena to Athanasius, opera omnia, p. 188.

(٣) أوغسطين، الاعترافات، ترجمة الخورى يوحنا الحلو، ص ١٦٦.

خلالها على تنظيمات الأديرة المصرية، ولختلف إلى كثير من آبائها، فلما عاد إلى بلاده راح يحدث بذلك كله ويدعو إلى اتباع هذا الطريق، ثم خلف لنا مشاهداته كلها فى كتاب أسماه "الفردوس"، معتبرا هذه القفار التى يقيم فيها المتوحدون وساكنو الأديار جنانا تستضىء بنور إيمانهم"[1].

ولا يستطيع باحث أن ينكر ذلك الدور الكبير الذى قامت به مصر فى سبيل إهداء عالم المسيحية فى الشرق والغرب على السواء، ذلك النظام الرهبانى والحياة الديرانية، كما لا يستطيع باحث أن يغمض عينيه عن الدور الكبير أيضا الذى قامت به هذه الأديرة وجماعات الرهبان فى العصور الوسطى، فى كل من أوروبا والإمبراطورية البيزنطية، فى مختلف جوانب الحياة، فقد قامت الأديرة بجهود ضخمة لحفظ التراث الإنسانى وبقائه على مر الأجيال، إذ عمد الرهبان هناك إلى نسخ المؤلفات النادرة أو اقتنائها، والعناية بالصور المقدسة (الأيقونات) والحفاظ عليها، حتى أن الرهبان كانوا أشد الناس عداوة لحركة محاربة تقديس الصور التى أشعلها الأباطرة البيزنطيون فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، أو ما عرف بـ"الحروب اللا أيقونية". وكان لهذا الدور الذى قام به الرهبان أثره الواضح فى إنقاذ ذخائر الفكر الإنسانى من الضياع، نتيجة للتدمير الذى لحق بالإمبراطورية الرومانية على يد الشعوب الجرمانية والصقلبية، أو الغزوات المتأخرة التى حملت الخراب فى زحوفها.

وإذا كانت مصر قد أهدت إلى المسيحية حياة الرهبانية ونظم الديرانية، فإن فارقا جوهريا تجده قائما بين الأديرة فى مصر وتلك التى خارجها، فعلى حين أقام الرهبان المصريون أديارهم فى جوف الصحراء بعيدا عن الناس، رفض باسيليوس القيسارى الكبادوكى، ومارتن التورى، وبندكت النورسى، وكاسيودور Casiodorus وجريجورى الأول، وآباء الديرانية الأيرلندية، والأديرة الكلونية الشهيرة، رفضوا جميعا الانغلاق على أنفسهم بعيدا فى الفلوات أو الغابات الأوروبية، كما فعل رهبان مصر، بل أقاموا أديرتهم قريبا من المدن، أو على أطرافها، أو الطرق المؤدية إليها، أو عند التقاء الطرق التجارية لتنشأ حولها المدينة من بعد، ويصبح الدير مركزا لها، وجعلوا من الدير ليس فقط مستقر عبادة، بل

(1) PALLADIUS, Historia Lausiaca, 1 - 5.

مؤسسة دينية تقدم الخدمات الاجتماعية بل والاقتصادية، إلى جوار رسالتها الروحية، إلى أهالى المنطقة التى يوجد فيها الدير. أما فى مصر فقد أخذت الأديرة شكلا مغايرا تماما، فانصرف ساكنوها إلى مباشرة أمور العقيدة وطقوسها، واعتمدوا فى كثير من الأحيان على ما تمدهم به المناطق المجاورة، وفى الوقت الذى ظلت فيه الأديرة الأخرى على اتصال بالعالم الخارجى من حولها، والتطور الإنسانى، لم يكن للرهبان المصريين فى تلك الفترة البيزنطية أو حتى بعدها بقرون طويلة، من علاقة خارج أسور هذه الأديار إلا بالكنيسة وحدها.

وقد توطدت هذه العلاقات بين الرهبان والكنيسة بصورة جدية ووثيقة فيما بين القرنين الرابع والسابع، ووضع أساقفة كنيسة الإسكندرية أنفسهم على رأس هذه الحركة الرهبانية، وأضحى الرهبان يشكلون قوة ضخمة أو "جيشا" على حد تعبير أحد المؤرخين [1]، استخدمه الأساقفة السكندريون كثيرا فى مناوأة سلطان الأباطرة البيزنطيين والتصدى لقراراتهم التعسفية ضد الكنيسة خاصة أو المصريين عامة، وفيما عدا ذلك فقد كان نصيب الرهبان المصريين من الثقافة والمعرفة آنذاك، إلا النزر اليسير منهم، قليلا لا يقاس مطلقا بغيرهم.

ولعل السبب الذى أضفى على الحركة الرهبانية المصرية هذه الصفة التى لازمتها قرون عددا من الزمان، هو عقدة الخوف الدائم من الاضطهادات التى ذاقها المسيحيون فى مصر على يد أباطرة الرومان الوثنيين، وقد ظهر ذلك بصورة واضحة مع بداية النصف الثانى من القرن الثالث الميلادى، وعلى وجه التحديد مع عهد الإمبراطور دكيوس (٢٤٩ ـــ ٢٥١)، فقد كان دكيوس هو أول إمبراطور رومانى يصدر مرسوما إمبراطوريا عاما بالاضطهاد، وجاء ذلك نتيجة الظروف والحالة المتردية التى كانت تعيشها الإمبراطورية الرومانية آنذاك فيما يعرف بأزمة القرن الثالث الميلادى، والتى امتدت إلى نصف قرن من الزمان (٢٣٥ – ٢٨٤م)، أما قبل ذلك، أى القرنين الأولين للميلاد فلم يكن هناك اضطهاد عام. بل كان محليا، أى ترك لحكام الولايات تبعا للظروف[2]، وقد علمنا من قبل أن القديس أنطونى قد بدأ رحلته الرهبانية خلال تلك الفترة، أى على عهد دكيوس وخليفته فاليريان.

---

(1) Budge, Stories of the holy Fathers, p. 51.

(٢) لمزيد من التفاصيل راجع، رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، الفصل الأول.

لقد كان الأباطرة الرومان يعتبرون المسيحيين فى أول الأمر طائفة منشقة عن اليهودية، شأنها شأن الفرق اليهودية الأخرى، ومضى وقت ليس بالقصير قبل أن تكتشف الإدارة الرومانية أنها أمام جماعة جديدة يناصبها اليهود جميعهم العداء، بعد أن خاب أملهم بمجىء مسيح يزين لهم ملكوت السماوات ويعدهم وعدا حسنا بأن يكونوا رفقاءه فى الآخرة إذا سلكوا سواء السبيل، ولم يأتهم "المسيا" الذى ينتظرون ملكا يعيد لهم مملكة داود وسليمان على الأرض!

ومن هنا صُنف المسيحيون خارج نطاق بنى يهود، وبدأت الشكوك تساور الإدارة الإمبراطورية وجموع الرومان بعد أن عزف المسيحيون بأنفسهم عن الاشتراك فى الحفلات العامة التى تقام بمناسبة الأعياد الوطنية للإمبراطورية، وامتنعوا عن تناول الأطعمة فى المطاعم العامة على اعتبار أنها ذبحت أصلا قربانا للأرباب، وامتنع عدد منهم عن الزواج من وثنيات أو تزويج بناتهم من الوثنيين، وزاد الأمر سوءا أن أثرياء المسيحيين رفضوا تقلد الوظائف العامة، وكانت مناصب تشريفية إلزامية، كما أن غالبيتهم رفضوا الانخراط فى سلك الجندية، بل وراحوا يظهرون الشماتة إزاء كل مكروه ينزل بالإمبراطورية، ويفسرون الكوارث التى انتابت الدولة، والحروب التى منيت فيها بالهزيمة، على أنها تحقيق للنبوءات التى جاءت فى الكتاب المقدس عن تدمير بابل وعودة المسيح!!

غير أن الطامة الكبرى تمثلت فى رفض المسيحيين "العبادة الإمبراطورية"؛ فالإمبراطور كانت له على جميع الناس قداسة، تقر واحدية سياسية بين أنحاء الإمبراطورية، وأضحت عبادة الإمبراطور وتأليهه وروما، دليلا على السيادة الكاملة لروما والإمبراطور، وكان إحراق البخور وتقديم القرابين أمام تمثال الإمبراطور "المؤله" و"الربة" روما دليلا ورمزا للولاء وتوكيدا له، وقد آلم الأباطرة كثيرا أن يجدوا المسيحيين لا يشتركون فى تقديس ذواتهم، فقد كانت هذه العبادة فى حقيقة أمرها عبادة سياسية فحسب، ولكن المسيحيين رفضوا أن يفعلوا ـ حتى ـ كما فعل اليهود، وذلك بأن قطعوا نصف الطريق لإرضاء الإمبراطور مثل قيامهم بتقديم القرابين وحرق البخور ولكن باسم الإله "يهوه" دون علانية.

وقد ملأت الكنيسة عقول أتباعها ووجدانهم بأن الحياة الدنيا غير ذات بال، والمسيحيون فيها غرباء، فموطنهم الأصلى هو السماء، إنهم مواطنون فى مملكة الله الآتية، من أجل هذا كان موقف المسيحيين من المراسيم الإمبراطورية بعد أن أصبحت عامة مع منتصف القرن الثالث الميلادى، إما بالشهادة أو الفرار إلى الصحراء، وهو ما كان بداية هذا النمط الجديد من الحياة، أعنى الرهبانية، لقد كان المسيحى يعطى المسيح ولاءه وليس القيصر، ويجل أسقفه وليس الحاكم. لقد كان ولاء المسيحيين لدينهم فوق الولاء للدولة.

وحتى لما غدت الإمبراطورية الرومانية مسيحية بعد ذلك فى نهاية القرن الرابع الميلادى على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول Theodosius I (٣٧٨ – ٣٩٥م)، بعد أن أخذت تميل إليها منذ عهد قسطنطين وبنيه فى النصف الأول من ذلك القرن، أصيبت مصر بخيبة أمل بالغة عندما ذهب أساقفة القسطنطينية وأباطرتها فى اتجاه عقيدى مذهبى يخالف ما ذهبت إليه كنيسة الإسكندرية، فحل بالمسيحيين فيها الاضطهاد ثانية، وإن كان هذه المرة مسيحيا! بل لقد كان فى هذه الأخيرة أشد وأنكى، لأن الإمبراطور الرومانى، تمشيا مع الفكر السياسى الرومانى والتزاما به، لم يكن يقبل دولة داخل الدولة، حتى لو كانت هذه الدولة هى الكنيسة، والإمبراطورية مسيحية، فقد اعتبر نفسه "نائب المسيح" Vicarius Christi على الأرض، وعليه أن يختار لرعيته ما تؤمن به، فذلك أهم واجباته، ومن هنا كانت حدة الاضطهاد المسيحى للمسيحيين فى مصر أقسى عذابا وأشد إيلاما من الاضطهاد الوثنى(1). وظلت على هذه الحال قرابة القرون الثلاثة من الرابع إلى السابع، ولعل ما فعله الإمبراطور قسطنطين مع الأسقف السكندرى أثناسيوس فى عام ٣٣٥م عندما بلغته أنباء تشير إلى أن الأسقف هدد بمنع وصول شحنة القمح المصرى إلى القسطنطينية خير دليل على السياسة الإمبراطورية تجاه الكنيسة، حتى من جانب الرجل الذى جعلها ديانة شرعية إلى جوار الوثنية واليهودية، إذ أمر بنفى أثناسيوس على الفور دون أن يسمع منه دفاعا. وليس يخاف علينا أن الإمبراطور قسطنطيوس فى حوار له مع الأسقف الرومانى ليبريوس حول الأسقف

(١) لمزيد من التفاصيل راجع، رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، الفصل الأول.

السكندرى أثناسيوس، وضع القاعدة الرئيسية فى علاقة الدولة بالكنيسة على امتداد العصر البيزنطى، فقد راح ليبريوس يحاج الإمبراطور بأن أثناسيوس كان قد أعيد إلى كنيسته بعد نفيه بناء على قرار مجمع كنسى، وبالتالى لا يمكن عزله ثانية إلا بعد قرار مجمع آخر، فذلك ما يقره القانون الكنسى، فما كان من الإمبراطور إلا أن أجابه، "إرادتى هى القانون" !! والأمثلة على هذا الفكر السياسى الرومانى عديدة لا مجال هنا للخوض فيها، ولكن يمكن القول أن الإمبراطور فى بيزنطة كان هو بالفعل رأس الكنيسة.

ولم تخف حدة الاضطهاد هذه إلا عندما جاء المسلمون إلى مصر يحملون التسامح وحرية العقيدة ممثلة فى نصوص الدين الإسلامى، ومطبقة بعهود الأمان التى منحها عمرو بن العاص ومن تبعه من الحكام للمسيحيين المصريين، وكان أبرزها عودة بنيامين بطريرك الكنيسة السكندرية إلى بيعته، بعد أن ظل عشر سنوات كاملة فارا بنفسه من بطش الاضطهاد البيزنطى المسيحى.

من هنا يتضح جليا أن الاضطهاد الرومانى للمسيحيين فى مصر من جانب الأباطرة الرومان، وثنيين كانوا أم مسيحيين، كان الدافع الرئيسى لانتشار الحركة الرهبانية فى مصر، ولعل العبارة التى أوردها مؤرخنا المقريزى[(١)] عن القديس أنطونى تؤكد تماما هذا الذى نذهب إليه، وتدل على البصيرة النافذة لصاحب الخطط حين يقول: "وكان [أنطونى] أول من أحدث الرهبانية للنصارى عوضا عن الشهادة": وكان هذا متمشيا مع ما ارتآه منذ القرن الثانى وبداية القرن الثالث مفكرو المسيحية فى مصر وزعماء مدرسة الإسكندرية، فقد كان الفيلسوف السكندرى كلمنت يرى أن الشهادة هى خاتمة الحياة عند الغنوصى الحق كما كان يراه هو، وراح يؤكد على الترحيب بالشهادة حينما تأتى، ولكنه أضاف بأن ذلك لا يعنى أن يسعى إليها الإنسان بنفسه، بل إذا جاءته هى، تنفيذا لتعاليم المسيح "ومتى طردوكم فى هذه المدينة، فاهربوا إلى الأخرى" [متى ١٠/٢٣]، ذلك أن كلمنت كان ينظر إلى الحياة باعتبارها "عيدا مقدسا"، لأن الإنسان هو أنبل ترنيمة ترنم به الله، وقد جاءت هذه الدعوة من جانب كلمنت فى وقت كانت بوادر الاضطهاد توشك أن تعم

---

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ٢ ص ٥٠٢.

الإمبراطورية، ومن ثم كانت الدعوة إلى الحياة النسكية عوضا عن الشهادة [1]. وفى الاتجاه نفسه سار تلميذه أوريجن، فقد كان ينظر إلى الحياة الرهبانية باعتبارها نوعا من التزاوج بالمسيح[2].

وكان اشتداد الاضطهاد مع بداية عهد دكيوس، وتحوله إلى اضطهاد عام رسمى بمرسوم من الإمبراطور للمرة الأولى، سببا فى أن يلقى كثير من المسيحيين الشهادة، كما يخبرنا بذلك شيخ مؤرخى الكنيسة يوسيبيوس القيسارى[3] Eusebius، ورأى نفر آخر أن ينجو بنفسه ودينه فاتجه إلى الصحراء، وكان هذا أمرا مألوفا لدى المصريين من قبل، كنوع من الاحتجاج على السياسة الاقتصادية التعسفية التى تمارسها الإدارة الرومانية، وإن كان الشكل الرهبانى لهذا الاتجاه لم يحدث إلا مقترنا بالمسيحية، وكان القديس أنطونى رائدا فى هذا المجال، وأبا للرهبانية على هذا النحو.

وهذا لا يمنع من وجود عدد من المسيحيين، وإن كانوا قلة قليلة اتخذت سبيل الرهبانية بدافع من أنفسهم وتأويلا لبعض آيات الكتاب المقدس[4]. وتأسيا بالمسيح، ولكن الزيادة المطردة فى أعداد الرهبان أخذت تظهر بوضوح مع ازدياد واشتداد قساوات الاضطهاد الرومانى الوثنى ثم المسيحى من بعد.

وقد ساعدت الطبيعة الجغرافية لمصر على نمو الحركة الرهبانية بها؛ ذلك أن الصحراء الواسعة والممتدة شرقا إلى ساحل البحر الأحمر وغربا باتساع هائل، وامتداد النهر العظيم من الجنوب باتجاه الشمال وسط هذه الصحراوات، وقيامه بدور أساسى فى حركة الاتصال بين المناطق الرهبانية الواقعة على جانبيه داخل الصحراء الشرقية والغربية، والأخيرة بصفة خاصة، ساعد ذلك كله على أمرين على قدر كبير من الأهمية؛ أولهما أن الطريق كان مفتوحا تماما وآمنا أمام

---

(1) Zeronov, Eastern Christendom, pp. 35 - 36; Hardy, Christian Egypt, p.15.

(2) Bokenkotter, Catholic Church, p. 65.

(3) Historia Ecclesiastica, VI, 39 - 40.

(٤) من بين هذه الآيات على سبيل المثال: "وكل من ترك بيوتا أو اخوة أو أخوات أو أبا أو أما أو امرأة أو أولاداً أو حقولا من أجل اسمى يأخذ مائة ضعف ويرث الحياة الأبدية" (مرقس ١٠/٢٩-٣٠)؛ "إن أردت أن تكون كاملا فإذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء، فيكون ذلك كنزا فى السماء" (متى١٩/٢١)، (مرقس١٠/٢١) وراجع أيضا متى ٦/١٩، ٢٠؛ متى ١٠/٢٦ – ٢٧؛ متى ١٩/١٢؛ متى ٦/٢٥؛ مرقس ٨/٣٥.

الراغبين فى سلوك دروب هذه الحياة النسكية، وثانيهما أن مناطق التجمعات الرهبانية والديرانية لم تكن بمعزل عن بعضها البعض، بل كانت على صلة وثيقة بين أفرادها.

ولعل خير دليل على ذلك ما يقوله العالم المصرى الدكتور جمال حمدان(١). عن هذا الموضوع: "... لقد خرج كثير من المصريين من الوادى إلى أطراف الصحراء بل وإلى أعماق هذه الصحراء بحثا عن عزلة جغرافية يلجأون إليها من الاضطهاد الدينى، ويحافظون فيها على عقيدتهم. ولعل طبيعة مصر الجغرافية، حيث يتجاور المعمور والصحراء، وحيث تتوافر العزلة الهامشية لكن دون موت الصحراء الكاملة، قد مكنت لهذا النمط من الحياة، ولا نقول من التعمير — والحديث ما زال للعلامة جمال حمدان، فالصحراء فى مصر قريبة للغاية من الجميع، وعند أطراف أصابع كل من يريد اعتزال العالم. ولهذا نجد توزيع الأديرة فى مصر اليوم إما على أطراف الوادى القصوى، ترصعه ابتداء من أسوان حتى مصر القديمة، وإما فى زوايا وأركان الصحراء بعيدا عن طرق الحركة الأساسية ابتداء من قلعة جنوب سيناء الجبلية الوعرة وأعماق الصحراء الشرقية الجبلية السحيقة غير بعيد عن البحر الأحمر، إلى أطراف الصحراء الغربية ومشارف مريوط".

هذا الامتداد الهائل من فم النيل عند مصباته فى الشمال إلى أقصى الجنوب عند طيبة، كان يشهد تجمعات رهبانية وديرانية تغص بالرهبان على اختلاف نوعية الحياة التى يسلكونها، ما بين التوحد الكامل، والتجمع التوحدى فى شكل القلالى، أو داخل الأديرة الباخومية.

وقد مرت الرهبانية المصرية بثلاثة مراحل يكمل إحداها الأخرى، ولم يكن يفصل بين كل منها مساحة زمنية بعيدة، وهذه المراحل الثلاثة نبتت على الأرض المصرية، وانتقلت منها إلى المناطق الأخرى من الإمبراطورية، ومن ثم فالرهبانية المسيحية بأشكالها التى سوف نعرض لها الآن، هى نتاج الفكر المصرى التأملى، وهدية مصر إلى دنيا المسيحية خلال القرون الأولى للميلاد.

---

(١) شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، جـ٢ ص ٤٣٧.

وتتمثل المرحلة الأولى فى "الرهبانية التوحدية" أو "الراهب المتوحد" أى ذلك المسيحى الذى اتخذ سبيله إلى البرية، وآوى إلى كهف أو أى مكان يحتمى به، ونذر نفسه لدنيا الله بعيدا عن دنيا الناس، والمثال الواضح على ذلك هو القديس "بولس" الذى حدثنا عنه جيروم فى كتابه الذى ألفه حوله باعتباره أول الرهبان المسيحيين فى العالم، وقد أكد جيروم على ذلك فى عنوان الكتاب حيث جعله على هذا النحو Vita S. Pauli Primi eremitae، وقد سلك بولس أو "بولا" كما اشتهر، طريقا إلى جبال العربة عند البحر الأحمر ليقيم هناك راهبا متوحدا طيلة أربعة وتسعين عاما على ما تذكر الروايات التى وردت عن حياته.

وعلى نفس هذا الدرب "التوحدى" سار "أنطونيوس" أو "أنطونى"، حيث خرج من بلدته "قمن العروس" من أعمال بنى سويف، واتجه إلى منطقة بسبير شرقى النيل، وهى مكان دير الميمون الآن فى منتصف المسافة بين أطفيح وبنى سويف، وهناك أمضى عشرين عاما يمارس حياة الاعتزال ويمارس النسكية، وكان ذلك بين عامى ٢٨٥ ــ ٣٠٥، غير أن الحال لم يستمر على هذا النحو بالنسبة لأنطونيوس كما جرى لبولس من قبل، إذ وجد أن عددا من الناس بدأ يفد إليه وينزل فى أماكن قريبة منه، وراح هذا العدد يتزايد تدريجيا ــ ولعل ذلك قد يفسر بأن مكان اعتزال أنطونيوس، رغم كونه فى الصحراء، إلا أنه كان قريبا نسبيا من المعمور على الضفة الأخرى للنيل، على العكس تماما من المكان الذى آوى إليه أول الرهبان، بولس، هناك عند البحر الأحمر، ومن ثم كان يسيرا على الناس أن تجئ إلى جوار أنطونيوس.

غير أن هذا القول لا يفسر مجيء الناس إليه آنذاك، ولكن تفسير ذلك يعود إلى أن سنة ٢٨٥ تمثل السنة الثانية من عهد الإمبراطور دقلديانوس،وقد ظل الرجل على العرش حتى عام ٣٠٥، وهى نهاية "التوحد" بالنسبة لأنطونيوس"، ومرد ذلك إلى أن دقلديانوس كان قد بدأ فى عام ٣٠٤ أى العام التاسع عشر من حكمه فى ممارسة الاضطهاد العنيف ضد المسيحيين، فأصدر ثلاثة مراسيم عامة تنزل العقاب الأليم بالمسيحيين، وفى عام ٣٠٥ أصدر مرسوما رابعا حول هذا المعنى، وقد عرف عهد دقلديانوس بعصر "الاضطهاد الأعظم" أو "عصر الشهداء"،

حيث لقى كثير من المصريين المسيحيين الشهادة آنذاك، واتخذت الكنيسة المصرية من أول سنى عهده (٢٨٤) بداية للتقويم المصرى أو القبطى، تخليدا لذكرى هؤلاء الشهداء، وتحديا مصريا للسلطة الإمبراطورية.

وإذا كان عدد من المصريين المسيحيين قد آثر أن ينال الشهادة، فإن عددا آخر ليس بالقليل فضل أن ينجو بنفسه وأن يفر بدينه بعيدا عن أعين وأيدى السلطات الرومانية، ووجد فى الصحراء المصرية الفسيحة عن يمين النيل ويساره ملجأ آمنا يأوى إليه، ولم يكن هذا سلوكا غريبا على المصريين منذ فترات طويلة، فظاهرة الهروب إلى الصحراء هذه Anachoresis كانت أمرا اعتاده المصريون خلاصا من عسف الإدارة الرومانية من قبل فيما يتعلق بالضرائب، لكنها أخذت الآن شكلا جديدا متمثلا فى هذا الاعتكاف الرهبانى. ولم يكن عهد دقلديانوس هو البداية بل كان استمرار لما سبقه أيام دكيوس وفاليريان، وإذ كانت أعداد الفارين قد شهدت زيادة ملحوظة عامى ٣٠٤ - ٣٠٥، وهما زمن الاضطهاد الأعظم الذى استمر قائما بعد ذلك على عهد خليفته جاليريوس، ولم تنقشع غمته إلا بعد اعتلاء قسطنطين وليكينيوس عرش الإمبراطورية وإصدارهما ما يسمى خطأ بـ "مرسوم ميلانو" عام ٣١٣.

هكذا راح المسيحيون يتكاثرون من حول أنطونيوس، كما نزلوا فى مناطق أخرى خاصة "نيتريا" (النطرون) وطيبة وأخميم وغيرها، وأقام كل منهم متوحدا بنفسه فى كهف أو صومعة أقامها بصورة بدائية وهو ما يعرف فى تاريخ الرهبانية بـ"القلاية"، ولكن هذا "التوحد" ليس كـ"توحد" بولس و أنطونيوس، ولكنه نموذج جديد من "التوحد الجماعى"، بمعنى أن يعيش كل راهب فى "قلايته" منفردا وإن كان يجمعه بغيره المكان أو البقعة التى ينزلون فيها، ومع تكاثر هذه "القلالى" كان لابد أن يرعاها روحيا الرائد الأول آنذاك، أنطونيوس، وكان هذا يمثل المرحلة الثانية من النسق الرهبانى المصرى، نعنى "التوحد الجماعى" أو "الكينوبيون Coenobion.

وكلمة "كينوبيون" تعنى حياة مشتركة فى الناحية التعبيرية، أو مكان به قلالى كثيرة أصحابها متحدون فى نظام الحياة، وهى ترادف فى المعنى الوصفى

كلمة "موناستريون" Monasterion أى يعيش بمفرده أو يحيا وحيدا، وان كان معنى هذه الكلمة قد أخذ منحى مغايرا تماما الآن، إذ أصبح يطلق على الدير Monastery، أى الحياة الرهبانية الجماعية. فالإنسان الذى يعيش فى الـ"كينوبيون" هو عكس "المتوحد" Anachoretes تماما[١]. وهكذا جاءت مرحلة "التوحد الجماعى" فى النمط الرهبانى المصرى تطورا طبيعيا لمرحلة "التوحد" ومقدمة حتمية للمرحلة الثالثة وهى "الديرية".

وكان طبيعيا وقد عاش الرهبان هذه الحياة الرهبانية من "التوحد الجماعى"، وخضعوا لإشراف مشترك من راعيهم أنطونيوس، أن يمهد ذلك لقيام الشكل الجديد نعنى الحياة الديرانية، وكان هذا التطور مصريا خالصا أيضا، ذلك أن أحد الجنود المصريين العاملين فى الجيش الرومانى يدعى "باخوميوس" Pachomius ترك الجندية فى عام ٣١٤، أى بعد انقشاع الاضطهاد، وآثر حياة الاعتزال متوحدا أيضا فى بادئ الأمر، لكن هذه الحياة لم ترق له، ففكر أن يقيم مجتمعا يضم رفاق الدرب سويا، ويجمعهم مكان واحد وتقوم بينهم حياة نسكية جماعية، فأقام بالقرب من دندرة عام ٣٢١ ديرا يضم "الاخوة" المسيحيين الذين آثروا هذه الحياة. ويعد هذا ميلاداً لأول دير عرفه النظام الرهبانى فى المسيحية، واستخدم باخوميوس خبرته العسكرية فى وضع تنظيم دقيق للعمل داخل الدير، وتوزيع المهام بين الرهبان جميعا كل حسب مقدرته وعمله الأصلى، ويحدثنا مؤرخ الكنيسة فى القرن الخامس سوزمنوس[٢] فى حديث طويل وتفصيل دقيق عن نظام الأديرة الباخومية، بعد أن كثر اتباع باخوميوس وانتشرت الأديرة التى تسير وفق هذا النظام، حتى قيل أن عددها وصل عند وفاته عام ٣٤٦ عشرة أديرة، كان أشهرها ذلك الذى أقامه فى طابنا Tabennesi قرب إخميم Panopolis ويقول إن باخوميوس قسم جماعته التى تحيط به إلى أربع وعشرين مجموعة، ميز كلا منهم بحرف من حروف الأبجدية اليونانية، ويضيف:"لقد كان جميع رهبان مصر ينظرون إلى مجتمع طابنا باعتباره الأم، ويرون فى قواعده آباءهم والأمراء"!! ويذكر "بللاديوس" أن عدد الرهبان الطابنيين قد بلغ سبعة آلاف راهب[٣].

---

(١) متى المسكين، الرهبنة القبطية فى عصر القديس أنبا مقار، ص ٤٤ – ٤٥.

(2) SOZOM. Hist. Eccl. III, 41.

(3) PALLAD. Hist. Lausiaca, 31 - 34.

وفى منطقة وادى النطرون أقام الراهب آمون ديراً آخر، سرعان ما تقاطر عليه الكثيرون ممن ارتضوا هذه الحياة، يقدرهم جيروم[1]. بأنهم كانوا خمسة آلاف! وإذا كانت هذه الأرقام وغيرها فى المجتمعات الرهبانية الأخرى تحمل قدرا كبيرا من المبالغة، إلا أنها فى الوقت نفسه تعنى تكاثر عدد الرهبان خلال الربع الأخير من القرن الثالث والعقد الأول من القرن الرابع، وإن كانت هذه الأعداد شهدت زيادة مطردة على عهود الأباطرة المسيحيين من جراء الاضطهاد المذهبى.

لا شك إذن أن الرهبانية بمراحلها الثلاث وأشكالها المتطورة، قد وجدت فى الصحراوات المصرية أرضا خصبة نمت فيها وترعرعت، وزادها نماء السياسة الإمبراطورية، الوثنية والمسيحية على السواء، وانتشرت من فم النيل إلى طيبة، وإن كان يتضح أن هناك ثلاث مناطق رئيسية لهذه الجماعات تتكاثر فيها أعدادها وهى منطقة وادى النطرون، ثم البهنسا Oxyrhynchus ثم طابنا Tabennesi قرب أخميم Panopolis، وهى وما يتبعها من تجمعات أخرى قريبة من هذه أو تلك تمثل عقدا يزدان به جيد الصحراء وتطل به على النيل!

ويعلق المؤرخ "بودج"[2] على ما يرويه "بالاديوس"، بأنه إذا صدقت أحاديثه عن أعداد أولئك الرجال فى كل هذه المناطق، لبدا على الفور واضحا أن هذا الجمع الضخم من الرهبان المصريين يشكل جيشا حقيقيا وقوة كافية، لمواجهة أى إجراء غير شعبى قد تصدره الحكومة الإمبراطورية، يحتمون فى ذلك بهذه الأديرة التى تحميها الأسوار العالية والبوابات الضخمة، فقد كانت نزلهم هذه تجمع فى شكلها العام صفتى الدير والقلعة". وهذه العبارة الأخيرة التى يذكرها "بودج" تؤكد ما ذهبنا إليه منذ قليل من القول باتجاه الرهبان المصريين إلى الصحراء وبناء أديرتهم هناك بعيدا عن أعين السلطة الرومانية، بعد أن حل بالمصريين الاضطهاد على أيدى الأباطرة الوثنيين والمسيحيين على السواء.

والذى لا شك فيه أن الكنيسة المصرية وجدت فى هؤلاء الرهبان الظهير الطبيعى والحماية التى يمكن اللجوء إليها، خاصة وقد ظهر منذ البداية، أعنى منذ بداية تحول الإمبراطورية إلى المسيحية على يد الإمبراطور قسطنطين العظيم فى

(1) HIER. Ep. XXII, 33 - 36.

(2) Budge, holy fathers, 51.

مطلع القرن الرابع، واعتبارها ديانة شرعية، قبل أن تصبح الدين الرسمى للإمبراطورية فى نهاية القرن نفسه، نقول إنه ظهر منذ البداية أن كنيسة الإسكندرية قد راحت تأخذ لنفسها خطا مستقلا بعيدا عن السياسة العقيدية التى رسمتها الإدارة الإمبراطورية؛ فالإمبراطور قسطنطين أصدر قرارا بنفى الأسقف السكندرى أثناسيوس Athanasius عام ٣٣٥ ليس فقط لأن البطريرك رفض الانصياع للأوامر الإمبراطورية والمجامع الكنسية المحلية والخاصة بقبول القس السكندرى آريوس ثانية فى شركة الكنيسة بعد عودته من منفاه[١]، ولكن لأن مسامع الإمبراطور قد صكها ما تناقلته الأنباء حول ما قيل منسوبا إلى أثناسيوس من أنه قد هدد بالعمل على عرقلة وصول شحنة القمح من مصر إلى القسطنطينية، وكان القمح المصرى هو سلة الخبز اليومى للعاصمة الإمبراطورية الجديدة على شطآن البسفور، كما كان من قبل بالنسبة للعاصمة القديمة، روما، على ضفاف التيبر، ولم يكن قد مضى على تدشين القسطنطينية الآن [عام ٣٣٥] أكثر من خمسة أعوام فقط، ولم يكن قسطنطين ليسمح لأى إنسان مهما كانت منزلته أن يهدد حاضرة دولته بمجاعة، ولعل هذا يوضحه تماما ما قاله أثناسيوس نفسه "إن الإمبراطور أمر بنفيى فورا دون أن يسمع منى دفاعاً".

ومنذ ذلك التاريخ وحتى دخول المسلمين إلى مصر فى أول أربعينيات القرن السابع الميلادى، وهى فترة تمتد إلى نيف وثلاثمائة عام، شغلها تسعة عشر إمبراطورا كلهم مسيحيون عدا جوليان Jalianus، لم يكن من هؤلاء جميعا من مد يده مصافحا أساقفة الإسكندرية إلا ثلاثة فقط هم، جوفيان Juvianus، وهذا لم يستمر حكمه أكثر من عدة شهور (٣٦٣ ــ ٣٦٤)، وثيودوسيوس الأول Theodosius I (٣٧٨ ــ ٣٩٥) وحفيده وسميه الثانى (٤٠٨ ــ ٤٥٠)، بينما وقف الآخرون موقفا مناوئا للكنيسة السكندرية نتيجة الخلاف العقائدى، هذا على الرغم من أن بعضهم حاول أن يخطب ود بطاركة الإسكندرية إبان الصراع الذى كان يجرى بين بعضهم بعضا حول العرش، ويحاول استرضاء مصر من أجل ضمان الاستقرار فيها باعتبارها قبو الحنطة للعاصمة[٢].

---

(١) للوقوف على تفصيلات هذه الأحداث راجع، رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة ، الجزء الثانى، الفصلين الخامس والسادس.

(٢) انظر الفصل السادس.

وإذا كانت الكنيسة السكندرية قد وجدت فى هؤلاء الرهبان الظهير والحماية، فإن الرهبان هم الآخرون وجدوا فى الكنيسة الرمز الذى يلتفون حوله، والكيان الذى يخفف آلامهم ويذهب غيظ قلوبهم، بعد أن راحت السلطات الإمبراطورية تنزل بهم عسفها من الناحيتين الاقتصادية والدينية؛ فجموع الرهبان المصريين إبان هذه القرون كانوا من الفلاحين البسطاء الذين أثقلت الإدراة المالية فى القسطنطينية كواهلهم بالضرائب حتى اضطرتهم إلى الفرار إلى الصحراء للاحتماء بها، ولم يكن هذا غريبا عليهم فقد مارسوه حتى قبل أن يتحولوا إلى المسيحية، وعرف هذا المصرى الذى يرى فى الصحراء ملجأ آمنا له بـ"الهارب" Anachoretes أى الشخص الذى يقوم بعملية "الانسحاب" Anachoresis من المدينة أو القرية إلى الصحراء، فرارا بنفسه من العذاب الذى لابد هو لاحقه، ما دام قد عجز عن دفع الضرائب المفروضة عليه.

والآن أُضيفَ إلى هذا العسف الاقتصادى الإضطهاد الدينى خاصة فى العصر المسيحيى، ولم يجد هؤلاء البسطاء من الناس فى القرى أو المدن سبيلا ينجيهم من بطش الإدارة الرومانية، ويحفظ عليهم دينهم الذى ارتضوه إلا أن يولوا وجوههم شطر ما اعتادوا عليه من قبل ومارسوه، حتى إذا أخذت كنيسة الإسكندرية ترفع عقيدتها بالشكوى من هذا الاضطهاد وتجأر، وتعلن رفضها لهذه الممارسات الدينية البيزنطية، وتقف متحدية أسقفى القسطنطينية وروما، سارع هؤلاء الرهبان المصريون يلتفون حول أساقفتها، ويقدمون لهم العون والحماية والمدد، وشكلت الكنيسة والرهبان بذلك جبهة قوية كان الأباطرة البيزنطيون يقيمون لها ألف حساب!

وقد شكل الرهبان المصريون بخلاياهم الممثلة فى التجمعات التوحدية، أعنى رهبان "القلالى"، والتجمعات الجماعية فى الأديرة، تنظيما سريا دقيقا لم تستطع عيون الإدارة البيزنطية وجنودها النفاذ إليه أو اختراقه، إلا فى فترات يسيرة عندما كانت تهاجم بقوات كبيرة هذه الأديرة خاصة فى منطقة وادى النطرون. وقد تمكن الأساقفة السكندريون من خلال هذا التنظيم السرى الدقيق الحفاظ على حياتهم والنجاة بأرواحهم من ملاحقة الإدارة البيزنطية، وكذا تمكنوا من إبلاغ تعاليمهم وتعليماتهم كاملة إلى كل الكهنة المصريين فى الكنائس المنتشرة عبر مصر كلها،

ونجحوا بذلك فى أن تظل سيادتهم الروحية ورعايتهم للكنيسة المصرية قائمة حتى وهم يعيشون حياة النفى والمطاردة.

ومن الجدير بالذكر هنا أن أساقفة الإسكندرية آنذاك كانوا أحد اثنين، أما ينحدرون من أصول يونانية تمصرت وأصبحت مصرية بالموطن، وإما يعودون إلى أصل مصرى تأغرق واتخذ من اليونانية لغة الفكر والثقافة وسبيل الدراسة لسانا، وتعلم فى مدرسة الإسكندرية الفلسفية أو اللاهوتية، وكلاهما كان يمارس اليونانية فكرا ونهجا ولسانا، ولم يكن أساقفة الكرسى السكندرى وحدهم على هذا النهج، بل كان الاكليروس المصرى كله على هذه الحال؛ ذلك أن الصلوات والقداسات والعظات الكنسية كانت تؤدى باللسان اليونانى، والرسائل الفصحية التى كان يبعث بها بطاركة الإسكندرية فى هذه المناسبة من كل عام، والمناقشات العقيدية وأسلوب الحوار فى المجامع الدينية، ليس فى مصر وحدها، بل فى النصف الشرقى كله من الإمبراطورية، كان باليونانية. وظل الأمر يسير على هذا المنوال حتى المجمع المسكونى الرابع الذى عقد فى مدينة خلقيدونية سنة ٤٥١ وأقر بوجود طبيعتين فى المسيح، وذهبت الإسكندرية مغاضبة لتعلن أن فى المسيح طبيعة واحدة من طبيعتين، وأنها لن تستخدم اليونانية بعد ذلك فى صلواتها، وأخذت تحل محلها المصرية القديمة، أو ما اصطلح على تسميته بـــ "اللغة القبطية"، وهى عبارة عن الأبجدية اليونانية مضافا إليها سبعة أحرف من الأبجدية المصرية القديمة، وذلك كنوع من الاحتجاج الثقافى الفكرى على السلطة الإمبراطورية.

ولكن على الرغم من أن اليونانية كانت حتى هذا التاريخ هى اللسان الكنسى المصرى، إلا أن أساقفة الكنيسة السكندرية كانوا فى معظمهم يعرفون الحديث باللغة المصرية القديمة، وقد سهل ذلك كثيرا خاصة فى الأمور التى تتصل بعلاقاتهم مع الرهبان المصريين الذين كانوا ينفرون ــ كما قدمنا ــ من كل ما هو يونانى، فكرا وثقافة ولسانا. وكان هذا عاملا أساسيا فى اطراد أواصر الرابطة بين الكرسى السكندرى وجموع الرهبان المصريين.

ويعتبر الأسقف السكندرى أثناسيوس النموذج الحى الذى تجسدت فيه كل هذه المعانى وعمق العلاقة بين الكنيسة المصرية والرهبان، ذلك أن الرجل كان قريبا كل القرب منهم، يجيد الحديث بالمصرية القديمة التى يتحدثها الرهبان،

باعتباره واحدا من أبناء أسيوط، كما يجيد الحديث والكتابة باليونانية لكونه خريج الفكر السكندرى، وباعتباره الأسقف الأول الذى نال الأذى من الأباطرة الرومان بعد أن آمنوا بالمسيحية وتلك كانت نقطة الارتكاز المؤثرة فى العلاقة المتشابكة والمعقدة بين السلطة والكنيسة والرهبان. ومن ثم أصبح أثناسيوس رمزا لكل من أتى بعده من الأساقفة لكونه البطريرك الذى وضع الأسس القوية لطريق ارتباط وثيق وطويل بين كنيسة الإسكندرية والرهبان المصريين، وقد عبر المؤرخ O'Leary[1] عن ذلك بعبارة بالغة حين قال: "كان الرهبان المصريون على عهد أثناسيوس حلفاء مخلصين للأسقف السكندرى، وكان رهبان النطرون أكثر من غيرهم ارتباطا به، وكثيرا ما وجدت فيهم السلطات البيزنطية فى الإسكندرية مصدرا للمتاعب".

وفى صوامع الرهبان والأديرة الممتدة بامتداد النيل عبر الصحراء، كان أثناسيوس يستقبل بالحفاوة البالغة عندما تضيق به العاصمة، وهكذا وضع نفسه — على حد تعبير نفر من الدارسين[2] على رأس الحركة الرهبانية، بل إن "جريجورى النازيانزى" Gregorius Nazianzenus أحد أشهر آباء اللاهوت الكبادوكى فى القرن الرابع الميلادى، يذهب إلى أن أثناسيوس وضع من خلال كتابه "حياة أنطونى" قوانين الحياة الديرية[3]. ولا جدال فى أن التطور السريع فى نظام الرهبنة المصرية والحماسة الظاهرة التى كسبها أثناسيوس من هؤلاء الغيورين يأتى فى المرتبة الأولى بين الأسباب التى أدت إلى تقوية مركز الأسقف السكندرى فى الأسقفية وتدعيمة [4]، وكان الرهبان هم السر الحقيقى وراء الحيوية والنشاط الذى بدا على الأسقف خلال فترة نفيه الثالث، وتمثل ذلك فى هذا الكم الضخم من الإنتاج الفكرى والمؤلفات التى وضعها أثناسيوس آنذاك. وكان هذا راجعا دون شك — كما يقول المؤرخ Kidd [5] إلى جهده الرائع فى تنظيم هذه القوة.

---

(1) The Coptic Church and the Egyptian monasticism, (in the Legacy of Egypt),p. 327.

(2) Robertson, Prolegomena, p. 48; Kidd, A history of the Church to A.D. 461, Vol. II p. 195.

(3)GREG. NAZ. Oratio XXI, 5.

(4) Kidd, Church, II 105.

(5) History of the church, II p. 106.

وكان أثناسيوس قد راح فى عام ٣٢٩، أى فى العام التالى لإعتلائه عرش الأسقفية يذرع مصر كلها جيئة وذهابا، ليثبت نفوذه ورعايته على كنائس بطريركيته، فبدأ بمصر العليا وطيبة، ثم المدن الخمس الغربية [طرابلس حاليا]، ولم يأت عام ٣٣٤ حتى كان قد استكمل رحلته بالذهاب إلى كنائس الدلتا، ويقول المؤرخ إدوارد جيبون[1] Gibbon "لقد كان أثناسيوس يقوم بزياراته الأسقفية لكنائس مصر كلها من فم النيل إلى تخوم إثيوبيا، يحادث جموع المسيحيين بألفة ويحترم قديسى الصحراء ونساكها". ولا شك أن الذى ساعد أثناسيوس على ذلك أيضا أن سمعته كانت قد سبقته إلى هذه الكنائس بعد الدور الكبير الذى لعبه فى جلسات المجمع المسكونى الأول الذى عقد فى نيقية سنة ٣٢٥، وكان ساعتها شماسا مساعدا لإسكندر أسقف الإسكندرية.

وقد آتت هذه السياسة أكلها فى وقوف الرهبان جميعهم خلف أثناسيوس، وبدا هذا واضحا حتى فى شخصية أبى الرهبان "أنطونيوس" نفسه عندما عاد أثناسيوس إلى الإسكندرية بعد انتهاء فترة نفيه الأول، ففى عام ٣٣٨ قدم "أنطونيوس" على رأس وفد من الرهبان إلى الإسكندرية، ومكث بالمدينة ثلاثة أيام (٢٥ ــ ٢٧ يولية)، ورغم قصر مدة الزيارة إلا أنها تركت أثرها الكبير بما للرجل من شخصية قوية وتأثير شعبى عميق، وكان هذا دعما كبيرا للأسقف السكندرى فى مواجهة سحابات الغيم البيزنطى التى بدأت نذرها تتجمع بفعل سياسة الإمبراطور الجديد قسطنطيوس ابن قسطنطين. ويصف أثناسيوس هذه الزيارة بقلمه قائلا: "شعب الكنيسة كله من أجل رؤية القديس يركض، والرعية من حوله تتحلق، وهو يهدى إلى المسيحية كثيرين ربما قدر من دخلوها فى عام"[٢]. وقد سار أثناسيوس بنفسه فى صحبة أبى الرهبان مودعا حتى ظاهر المدينة.

وقد جاءت هذه الزيارة استكمالا لجهد كان قد قام به أبو الرهبان عقب صدور قرار الإمبراطور قسطنطين بنفى أثناسيوس سنة ٣٣٥؛ فقد كتب أنطونى إلى قسطنطين رسالة يلتمس فيها من الإمبراطور العفو عن أسقف الإسكندرية والسماح له بالعودة إلى بيعته، حتى لا يفتح بذلك باباً لإتساع الشقاق وزيادة

---

(1) Decline and fall of the Roman Empire, II, p. 385.

(2) ATHANAS, Vita S. Antonii, 70.

الفوضى فى مصر [١]، غير أن الإمبراطور لم يصغ إلى ما قاله "أنطونيوس" بعد أن دخل فى روعه أن أثناسيوس يريد أن يصيب عاصمته بمجاعة، وكتب إلى أبى الرهبان يقول: "... لقد كان أثناسيوس صلفا مكابرا، مشت به عجرفته إلى ما نحن فيه الآن من فتنة وشقاق"[٢].

وقد لعب الرهبان المصريون دورا لا يمكن "إنكاره عندما نجحوا فى انقاذ أثناسيوس من بين أيدى السلطة الإمبراطورية؛ ذلك أنه فى الثامن عشر من مارس ٣٣٩، ولم يكن قد مضى على عودة أثناسيوس من نفيه الأول أكثر من خمسة عشر شهرا، إلا وهاجم الجنود كنيسة "كويرينوس" Quirinus معتقدين أن الأسقف يعظ فيها الجموع التى احتشدت لتأييده بعد صدور قرار عزله من جديد وتعيين "جريجورى الكبادوكى" الآريوسى خلفا له. ولما لم يعثروا له على أثر باغتوا فى اليوم التالى كنيسة "ثيوناس" Theonas التى اعتاد أثناسيوس أن يقضى فيها فترة الصوم الكبير[٣] ولم يكن حظ الجنود اليوم بأسعد من الأمس!! وطوال ثلاث ليال سويا والبحث عن أثناسيوس جار دون جدوى، بينما الرجل ينعم بالأمان وسط جماعات الرهبان فى قلب الإسكندرية نفسها. وكان هذا الجهاز السرى للرهبان، والذى أشرنا إليه من قبل، قد نجح تماما فى الوقوف مسبقا على خطط الإدارة البيزنطية بالهجوم على الكنيستين السكندريتين، ومن ثم تمكن من حشد الجموع فى ليلة ١٨ مارس والتمويه على الجنود فى الليلة الثانية، حتى يتم اختفاء أثناسيوس عن أعين قسطنطيوس تماما، حتى إذا جاء يوم ١٦ أبريل ٣٣٩ كان الأسقف السكندرى قد اتخذ سبيله فى البحر هربا من سطوة الإمبراطور، قاصدا روما، بادئا بذلك رحلة نفيه الثانى التى قدر لها أن تطول هذه المرة ستة أشهر وسبع حجج. وكان الرهبان المصريون هم العامل الرئيسى فى نجاته بنفسه وارتحاله إلى أوروبا.

وهنا يثور سؤال له وجاهته، لماذا لم يبق أثناسيوس فى حماية الرهبان هذه المرة كما سوف يفعل فى المرات الثلاث التاليات؟!

---

(1) ATHANAS. Vita S. Antonii, praef.

(2) SOZOM., hist. Eccl., II 31.

(3) ATHANAS. Historia Arianorum 10; Epistola encyclica, 5.

مما لا شك فيه أن أثناسيوس آثر أن يذهب بنفسه إلى الغرب الآن ليعرض قضيته وقضية كنيسته على رجال الدين هناك، يدفعه إلى ذلك إيمان يقينى أنه سوف يجد الحماية لدى ولدى قسطنطين، إمبراطورى الغرب، نعنى قسطنطين الثانى، الذى أعاده إلى الإسكندرية بعد وفاة أبيه عام ٣٣٧، وقنسطانز، وهذا ما حدث بالفعل وإذا كان قسطنطين الثانى لم يلبَثْ أنْ قتل بعد وصول أثناسيوس بأشهر معدودات(٣٤٠) فإن أثناسيوس وجد فى قاتله، أخيه قنسطانز، كل الحماية والتأييد الذى يبحث عنه، بل بلغت الأمور حد إقدام عاهل الشطر الغربى من الإمبراطورية، قنسطانز هذا، على تهديد أخيه قسطنطيوس عاهل الشطر الشرقى بإعلان الحرب عليه إذا لم يصدر قراره بعودة أثناسيوس إلى الإسكندرية، وقد جاء ذلك صراحة فى رسالة بعث بها إليه قال فيها بالحرف الواحد: "أثناسيوس وبولس [أسقف القسطنطينية] فى معيتى ... وسوف أبعث بهما إليك، ولئن رفضت تنفيذ مشيئتى، فكن على يقين أنك ستجدنى هنا، عندك، لأعيدهما بنفسى رغم أنفك" (١).

وفى ٢١ أكتوبر ٣٤٦ دخل أثناسيوس الإسكندرية دخول الظافرين، وأسرها قسطنطيوس فى نفسه، حتى واتته لحظة الانتقام، إذ لم يكد يمضى على عودة الأسقف إلى الإسكندرية إلا أربع سنوات فقط، حتى تم اغتيال حاميه الإمبراطور قنسطانز، وفى عام ٣٥٣ تم انتحار قاتله "ماجننتيوس" Magnentius بعد هزيمته، فأضحى قسطنطيوس بذلك سيد الإمبراطورية الفرد بلا منازع، وكان أثناسيوس شغله الشاغل، فعمل على أن يغلق باب الغرب فى وجهه تماما، فعزل أشهر أساقفة النيقية فيه، وهم حلفاء أثناسيوس، حتى إذا اكتملت الدائرة على هذا النحو استدار إلى الإسكندرية، وأصدر أوامره بالقبض على أثناسيوس عام ٣٥٦.

ففى منتصف ليلة الخميس الثامن من فبراير من هذا العام، وبينما أثناسيوس يؤم جموع المصلين فى كنيسة "ثيوناس"، دهم الجنود البيزنطيون الكنيسة بقوة قدرت بخمسة آلاف رجل، غير أن أثناسيوس أفلت من بين أيديهم بصورة تعيد إلى الأذهان ما حدث من قبل ذلك بسبعة عشر عاما (٣٣٩)، وكان الرهبان هم العنصر الفاعل هنا أيضا، ويخبرنا بذلك أثناسيوس نفسه(٢) حيث يقول "إنه وجد نفسه محاطا

---

(1) SOCR. Hist. Eccl. II 22.

(2) ATHANAS. Apologia ad Constantium, 25 – Apologia de fuga, 24 – Historia Arianorum 48.

بجموع الرهبان الذين امتلأت بهم الكنيسة على غير العادة، ونفر من الاكليروس، وأخذوه وسطهم، ودلفوا به خارج الكنيسة دون أن يفطن إليهم أحد من الجنود، ولما لم يقف الجنود على أى أثر للأسقف، راحوا يقتحمون فى عصبية ظاهرة حجرات الكنيسة ويحطمون الأبواب"!! ولا شك أن وجود الرهبان بهذا العدد الضخم فى تلك الليلة بالذات، مما لفت نظر أثناسيوس نفسه، يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل من القول بوجود هذا التنظيم السرى الدقيق للرهبان، ووقوفهم على أخبار الجنود وخطتهم قبل تنفيذها.

وكان طبيعيا أن يولى أثناسيوس وجهه الآن شطر الصحراء فى ضيافة الرهبان، أو حتى فى الإسكندرية أحيانا مختفيا عن أعين السلطة الإمبراطورية، يحميه هذا الجهاز الرهبانى بتنظيمه الدقيق. لقد وجد فيه الرهبان رمزا يعبر عن مدى كراهيتهم وتحديهم فى الوقت ذاته للإدارة الإمبراطورية. وقد أمضى أثناسيوس فترات نفيه الثلاث الأخيرة هذه [٣٥٦ ــ فبراير ٣٦٢]؛ [أكتوبر ٣٦٢ ــ أغسطس ٣٦٣]؛ [مايو ٣٦٥ ــ فبراير ٣٦٦] وسط الرهبان، ووسطهم ــ خاصة فى الفترة التى امتدت ست سنوات (٣٥٦ ــ ٣٦٢) وضع أثناسيوس معظم مؤلفاته فى الرد على الآريوسيين، وتاريخ الفكر الآريوسى، وحياة القديس أنطونيوس، ودفاعه عن اختفائه وسط الرهبان، وعددا آخر من مؤلفاته العديدة ومن بينها أيضا عدد من الرسائل كتبها إلى الرهبان. وقد جاء فى واحدة منها: "... لا تعطوا الفرصة لأولاء [يعنى الآريوسيين]، وذلك أنه إذا ما رآكم راء، أنتم يا أهل الإيمان، ترتبطون أو تدخلون فى شركة أولئك النفر، أو تشتركون فى الشعيرة وإياهم، فإن الجموع سوف تتقبل الأمر ببساطة وتتبعكم إلى الكفران"(١).

وهذه العبارة الأخيرة لا تحتاج إلى تعليق على مدى الدور الخطير الذى لعبه الرهبان المصريون فى قضية أثناسيوس والنيقية. وفى هذا القول من الأسقف السكندرى دلالة كافية على ما كان يعوله أثناسيوس، بل وخصومه الآريوسيون أيضا على اجتذاب الرهبان كل إلى قضيته. غير أن أثناسيوس كان قد حاز قصب السباق فى هذا الميدان، وقد بلغ الود بين الأسقف والرهبان درجة كبيرة تتبدى فى رسائله العديدة إليهم، والتى يبدأها دائما مخاطبا إياهم "الإخوة الأحبة الأعزاء"

---

(1) ATHANAS. Epistola ad Monachos, I, 11.

ويختتمها قائلا: "مـن صديق وفى إلى أوفى الأصدقاء". وقد كانوا كذلك فعلا بالنسبة لأثناسيوس.

وقد كانت جهود هؤلاء الرهبان عاملا هاما من بين ما أودى بجهود الآريوسيين فى السيطرة على كنيسة الإسكندرية[١] وبرز ذلك واضحا فيما وصل إليه الحال بالأسقف جورج الكبادوكى الذى كان قسطنطيوس قد بعث به أسقفا للإسكندرية خلال فترة نفى أثناسيوس الثالثة (٣٥٦ ــ ٣٦٢)، وكان يدين بالطبع بالعقيدة الآريوسية، وانتهى أمره بسحله فى شوارع الإسكندرية، نتيجة ذلك الكره الدفين ــ كما ــ يصفه المؤرخ "سوزومنوس"[٢] Sozomenos ــ والذى يحمله له الرهبان جميعا، وقد بادلهم جورج نفس القدر من الكراهية، موقنا أنهم وراء عصيان المصريين لأوامره وإطاعة تعاليمه، ونفورهم منه ورفضهم الدخول فى شركته الآريوسية. ويقول المؤرخ "جيبون" [٣] إنه فى الوقت الذى كانت فيه كل أجهزة الدولة عسكريا وماليا تبحث عن أثناسيوس وترصد الجوائز لمن يأتيها به حيا أو ميت، وتنذر بأوخم العواقب لمن يحمى عدو الدولة الأول، كان الرهبان يقدمون أرواحهم دفاعا عن أثناسيوس، وبأيديهم كان ينتقل من مكان أمين إلى آخر أكثر أمنا إذا ما دهمه الخطر، وظل بينهم حتى مات قسطنطيوس (سنة ٣٦١)، وهؤلاء يقومون على خدمته، حراسا له ومساعدين ورسلا. ويضيف "روبرتسون"، "لقد امتلأت المدن والقرى والفيافى والأديرة والمقابر والقفار بمندوبى البلاط يبحثون عن الأسقف الهارب دون جدوى، ولم نسمع أن راهبا واحدا قد وشى به أوغدر[٤]. لقد كان الأسقف يمضى متنقلا بين صوامع مصر العليا والسفلى وأديرتها، حيث يجد نعم المأوى، وهناك تتوالى عليه الرسائل تحمل الولاء أوالتحذير، وتبقيه على علم بالأحداث فى مصر وخارجها ساعات وقوعها، وتحمل رسائله وكتاباته إلى كل مكان فى مصر، ويكفى أن نعلم أن الرسائل الفصحية التى كان أثناسيوس يكتبها كل عام، كانت توزع على كل رجال الكهنوت المصرى من الإسكندرية إلى طيبة، تحمل إلى رجال الدين هؤلاء تعاليم الأسقف الدينية

(1) Neal, A history of the holy Eastern church, the Patriarchate of Alexandria, I, p. 180.

(2) SOZOMEN. Hist. Eccl. IV, 10.

(3) Gibbon, Decline and Fall, II, p. 401.

(4) Robertson, prolegomena, 51 – 53.

وتعليماته، وشروحه وتفسيراته، يحملها اليهم الرهبان فى حذر شديد، ونظام دقيق يتسم بالضبط الكامل والسرية المتقنة.

واضح تماما ذلك الارتباط الوثيق بين الكنيسة السكندرية وجموع الرهبان المصريين، لقد كان الكرسى السكندرى يمثل الكيان المحورى الذى يلتفون حوله ويعبرون من خلاله عن مشاعرهم الدفينة تجاه الإدارة الإمبراطورية، فقد سامتهم الخسف فى الدنيا والدين، فى الضرائب والعقيدة، واضطرتهم قسرا إلى هجران حياتهم العامة ودورهم وممتلكاتهم والالتجاء إلى الصحراء، ورغم أنهم ارتضوا هذه الحياة النسكية من بعد، وأصبحت عالمهم الذى يحيون، إلا أن المرارة التى خلفتها المعاملة القاسية من جانب موظفى الإدارة الإمبراطورية تجاههم، ظلت عالقة بحلوقهم. ولم يكن بطاركة الإسكندرية، سواء كانوا يونان متمصرين أو مصريين متأغريقين، أقل من الرهبان كراهية للإدارة الإمبراطورية، فعلى أيدى هؤلاء عانى رجال الاكليروس المصرى والمسيحيون قساوات الاضطهاد السياسى الوثنى، ثم ازداد الألم لديهم بعد أن حل بهم العذاب على أيدى الأباطرة المسيحيين الذين نصبوا من أنفسهم رءوسا للكنيسة ونوابا للمسيح، غير أن الألم راح يعتصر نفوس أساقفة الإسكندرية، ويزيدهم كراهية تجاه العاصمة الإمبراطورية، بعد أن رأوا المجامع الكنسية المسكونية تزحزح الإسكندرية عن مكانتها التالية لروما مباشرة لتحتلها القسطنطينية، روما الجديدة، العاصمة الوليدة. ورغم أن الكنائس الرسولية كانت تقر بسبق الإسكندرية الفكرى ومكانتها الثقافية، وتنزلها فى أمور العقيدة منزلا كريما، وتستلهم رأيها وفتواها فى المسائل الكريستولوجية حتى عام ٤٥١، إلا أن الأباطرة ما كانوا ليقبلوا بأن تكون كنيسة عاصمتهم أدنى فى المرتبة الأسقفية من كنيسة إحدى الولايات التابعة لها، وفى الوقت نفسه ما كان أساقفة الإسكندرية ليرتضوا هذا الوضع الذى يحرمهم حقا هم أجدر الناس باحتلاله بين الكنائس الرسولية.

ويروى لنا مؤرخو الكنيسة [1] قصة طريفة تدور أحداثها فى الفترة التى صدر فيها قرار الإمبراطور "جوليان" Julianus (٣٦١ ــ ٣٦٣) بنفى الأسقف

(1) SOCR. Hist. III, 14; THEOD. Hist. Eccl. III, 5.

السكندرى أثناسيوس، وهى رغم طرافتها تحمل فى مغزاها دلالات هامة حول دور الرهبان فى حماية الأسقف باعتباره الرمز الحى الذى تتعلق به كل آمالهم تحديا للسلطة البيزنطية، وتصور هذه القصة أن أثناسيوس أسلم قياده تماما للرهبان، الأصدقاء المخلصين، الذين أعدوا له خطة للهروب نجاة من جوليان وجنده، وخرجوا به من الإسكندرية، وراحوا يضربون صفحة النيل باتجاه الجنوب، وجدّ جنود الإمبراطور فى أثره بحثا عنه، فلما أدرك الرهبان أن الجنود قاب قوسين أوأدنى منهم، أداروا وجهة القارب ثانية باتجاه الشمال ليصبحوا وجها لوجه مع مطارديهم، وسأل أحد الجنود من بالقارب إذا كانوا قد رأوا قاربا يقل أثناسيوس؟ وتقول القصة إن أثناسيوس أجابهم بنفسه، وهم لا يعرفونه، "إنه ليس بعيدا عنكم"، فولى الجنود وجه قاربهم باتجاه الجنوب مصعدين بحثا عن هذا القريب!! بينما عاد الرفاق بأثناسيوس ثانية إلى الإسكندرية ليمضى فيها بضعة أيام حتى غفلت عنه العيون، فانطلق مسرعا إلى طيبة ليبدأ بذلك فترة نفيه الرابع. ولابد أن يكون الرهبان قد بدلوا هيئتهم وغيروا أرديتهم وحذا الأسقف حذوهم إمعانا فى تضليل جند جوليان واحكاماً لعملية التخفى.

ومن المعروف أن الإمبراطور جوليان لأسباب عديدة لا مجال هنا للخوض فيها، قد قام بمحاولة لبعث الحياة فى الوثنية من جديد(١)، قبل أن تتثبت أقدام المسيحية فى الإمبراطورية، ولهذا عرفته الكنيسة ومؤرخوها بـــ"جوليان المرتد" Apostate، ورغم أن الرجل لم يمارس أى نوع من أنواع الاضطهاد الذى عانى منه المسيحيون على عهد أسلافه الوثنيين، وإنما اتبع نمطا فكريا معينا يتفق وتكوينه الفلسفى فى مواجهة المسيحية، حتى أطلق عليه القديس جيروم Hieronimus لقب "الاضطهاد النبيل"، إلا أن الكنيسة جعلته عدوها الأول اللدود، وامتلأت كتب التاريخ الكنسى المعاصرة واللاحقة بالروايات العديدة التى داعبها الخيال كثيرا عن موته، والتنبوء بمقتله، وكيف امتلأ شعب الكنيسة بالمسرة، وساد الأرض سلام بوفاته، حتى أن ديديموس Didymus الضرير نفسه، وهو من هو

(١) لمزيد من التفصيلات عن ذلك راجع، رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الثالث، الفصل التاسع؛ للمؤلف نفسه أيضا، مصرع جوليان الفيلسوف الإمبراطور، بحث منشور فى كتاب "قطوف دانية" تحرير عبد القادر الرباعى حـــ١ ص ٤٨١ – ٥٣٣.

من أعلام الفكر السكندرى، وآخر أساتذة مدرسة اللاهوت فى الإسكندرية، وكان صديقا حميما لأثناسيوس، كان بطلا لإحدى هذه الروايات[1]، والذى يعنينا من هذه الروايات كلها أن الرهبان المصريين كانوا حجر الزاوية فى كل أحداثها، وأصحاب اليد الطولى فى كل فصولها.

غير أنه ليس أدل على أهمية الدور الذى قام به الرهبان المصريون تحديا للسلطة البيزنطية، مما يرويه أثناسيوس نفسه، فقد احتفظ الزمن بشذرة من تقرير عن الراهب "ثيودور" أعد من أجل "ثيوفيلوس" Theophilus أسقف الإسكندرية (٣٧٥ ــ ٤١٢)، وهى عبارة عن بقية من قصة رواها أثناسيوس نفسه على مسمع اثنين من الرهبان هما "آمونيوس" Ammonius الذى اختير فى الفترة من ٣٥٧ حتى ٣٦٢ أسقفا على "إلياركيا" Elearchie (شمال الدلتا)، و"هرمون" Hermon أسقف مدينة "بوبسطس" Bubastis، وتقدم لنا عرضا شائقا للمرحلة الأخيرة من نفى أثناسيوس للمرة الرابعة. ولندع الحديث الآن للأسقف السكندرى نفسه، يقول:"لقد رأيت آنذاك رجلا عظيما من رجالات الله مات مؤخرا، إنه ثيودور رئيس الرهبان الطابنيين Tabennesian، وأب الرهبان حول "أنطينوى" Antinopolis "الشيخ عبادة حاليا" ويدعى "بامون" Abbas Pammon، ذلك لأنى عندما طوردت على يد جوليان، وكان متوقعا أن أذبح بأوامره، لأن هذه الأنباء كانت تصلنى عن طريق أصدقاء حميمين [الرهبان]، أتى إلى هذان الرجلان فى نفس اليوم فى: أنطينوى" وقررا أن أختفى مع ثيودور، ومن ثم نزلت إلى قاربه الذى كان مغطى تماما، وصحبنا رئيس الرهبان "بامون"، ولكن الريح لم تكن مواتيه، فرحت أصلى وأتضرع، على حين قطر الرهبان مع ثيودور القارب، أما "بامون" فقد أخذ يهدئ من روعى، ويسرى عنى، قلت له صدقنى عندما أقول لك

---

(١) SOZOM. Hist. Eccl. VI, 2 تخبرنا إحدى القصص أن ديديموس تملكه الغم والحزن لخطايا جوليان، وما كان من اضطهاده للكنيسة، فاعتكف الرجل وراح يقدم الصلوات والضراعة للرب دوما حتى يبصر هذه الفعال! وفى إحدى الأمسيات وكان الهزال قد اعتراه وسلبه الأرق الكرى، ثم غالبه النعاس فوق كرسيه فغلبه، فأخذته غيبوبة وشملته حالة من الانجذاب الروحى، فرأى جيادا بيضا تمرق فى الهواء، وسمع صوتا يهتف بأولئك الذين يمتطون صهواتها "إذهبوا إلى ديديموس وأخبروه أن جوليان قد مات الساعة، ودعوه ينقل هذا الخبر إلى أثناسيوس الأسقف، ودعوه ينهض ويطعم".

إن قلبى لم يعرف السلام أبدا كما عرفه أثناء الاضطهاد... وبينما أنا ماض فى حديثى ثبت ثيودور عينه على بامون، وافتر عن ابتسامة ثغره، بينما علا الضحك وجوه الآخرين، ورحت أحملق مشدوها، وخاطبتهم" فيم ضحككم؟! أتظنون بى جبنا؟! فلم يلتفت إلىّ ثيودور، وقال لبامون "خبره علام نضحك"، فأجاب.. بل أخبره أنت؟ قال ثيودور "الآن قتل جوليان فى فارس" "لأن الرب قد أعلن أمامه أن الرجل متكبر، الذى قد وسع نفسه كالهاوية (حبقوق ٥/٢). ولقد أمتلأت يقينا أن كثيرين من أولئك الذين يسرون بالرب، يعيشون عن الأنظار بعيدين .. أولئك هم الرهبان"(١).

وتكشف لنا هذه الشذرة جزءا هاما من الصلة الوثيقة ين أثناسيوس وساكنى الأديار والقلالى، ومنها نعلم أن الأسقف السكندرى قد وصل فى فترة نفيه هذا إلى إقليم طيبة، واستقبل بالمودة والرعاية من جماعات الرهبان على طول الطريق من النطرون إلى أنطينوى، ومدى حرص هؤلاء "الأصدقاء الحميمين" على حياته والتعلق به، مما تبدى فى نقله من مكان لآخر على أيديهم، وظهر فى هذه الأنباء التى تحمل له فورا عقب وقوعها، ولو لم يكن هناك غير هذه الوثيقة التى تكشف عن العلاقة الوثيقة بين الأسقف السكندرى والرهبان ودورهم فى تحدى السلطة الإمبراطورية، لكفى. وإذا علمنا أن جوليان قد لقى حتفه فى ٢٦ يونية ٣٦٣، وأن هذا النبأ قد أذيع فى الإسكندرية يوم ٢٠ أغسطس، وأن أثناسيوس قد عاد إلى الإسكندرية قبل أول سبتمبر، أدركنا مدى السرعة والتنظيم الدقيق الذى حرص الرهبان على توفرهما فى علاقتهم بالأسقف، وأيقنا فى الوقت نفسه بمدى الثقة التى كان أثناسيوس يضعها فى هؤلاء الرهبان، والأهمية الكبرى التى علقها عليهم فى نزاعه الطويل مع الأباطرة.

ويروى أثناسيوس فى الجزء الأخير من هذه "الشذرة" Narratio ad Ammonium التى عرضناها لها، أن الراهب بعد أن نقل إليه خبر وفاة جوليان، أخبره كذلك أن إمبراطورا مسيحيا ورعا سوف يرتقى العرش خلفا، وأن عليه أن يسرع للقائه دون توان. ولئن كانت صيغة الحديث قد صدرت عن ثيودور فى شكل

(1) ATHANAS. Narratio Athanasii ad Ammonium episcopum, Nicene, IV, 2, 487.

تنبؤ بما سيحدث، إلا أن الحقيقة أن اختيار "جوفيان" للعرش قد أعقب وفاة جوليان مباشرة وفى ميدان المعركة، ومن ثم فلابد أن يكون كلا النبأين قد نقلا مرة واحدة إلى الرهبان وبالتالى إلى أثناسيوس. وهذا يفسر لنا لماذا كان أثناسيوس أسبق الأساقفة جميعا فى لقاء الإمبراطور الجديد عقب عودته من فارس.

وكان الرهبان أيضا هم الذين نقلوا إلى أثناسيوس نبأ اعتزام القائد "فيكتورينوس" Victorinus مهاجمة كنيسة "ديونيسيوس" Dionysius بناء على أوامر الإمبراطور الجديد "فالنز" Valens (٣٦٤ ــ ٣٧٨)، وكان أثناسيوس قد اعتاد أن يسكن إلى هذه الكنيسة فى الفترة الأخيرة بعد عودته من نفيه الرابع. وقد انسحب الرهبان بالأسقف إلى بيت يقع عند فرع النيل الذى يفصل الإسكندرية عن ضاحيتها الغربية ليختبئ فيه عن أعين جنود الإمبراطور، ثم ارتحل بعد ذلك إلى ضيافة "أصدقائه الحميمين" الرهبان.

وفى الثانى من مايو عام ٣٧٣ مات أثناسيوس، وكانت هذه هى اللحظة الحاسمة التى واتت السلطة البيزنطية ممثلة الآن فى الإمبراطور فالنز للإنتقام من هؤلاء الذين ظاهروا أثناسيوس ووفروا له الحماية على امتداد أسقفيته طيلة ستة وأربعين عاما (٣٢٨ ــ ٣٧٣)، فإندفعت القوات البيزنطية إلى الصحراء تهاجم الأديرة وتقذف بالرهبان، بعضا إلى المنفى وبعضا إلى العذاب(١). ويقول المؤرخ الكنسى "سوزومنوس" (٢)، إن "لوقا" الأسقف الآريوسى هو الذى قاد الجند ضد الرهبان، فقد كان على يقين أنه إذا تمكن من القضاء على معارضة هؤلاء، دانت له كنائس مصر كلها".

وإذا كان هذا هو حال الرهبان مع الأسقف السكندرى أثناسيوس، باعتباره الرجل الذى وضع اللبنة الأولى فى العلاقات الوطيدة بين الكنيسة المصرية وهذا المجتمع الرهبانى عبر صحراوات مصر وعلى امتدادها، وباعتباره أيضا الرمز الذى جسد آلامهم وآمالهم ضد تعسف واضطهاد السلطة البيزنطية، فإن الرهبان ظلوا يمارسون الدور نفسه مع كل أساقفة كنيسة الإسكندرية تحديا للسلطة البيزنطية المقيتة إلى نفوسهم، وحتى فى فترات المصالحة التى جرت بين القسطنطينية

(1) SOCR. Hist. Eccl. IV, 20.
(2) Hist. Eccl. IV, 20.

والجالس على عرشها وبين الإسكندرية على عهدى ثيودوسيوس الأول وسميه الثانى، نجد الرهبان قاموا بدور كبير جدا لا يمكن إنكاره فى المجامع المسكونية أوالمكانية التى عقدت لمناقشة القضايا الإيمانية حول طبيعة المسيح فى القرنين الرابع والخامس بصفة خاصة.

وليس بخاف علينا ذلك الدور الكبير الذى قام به الرهبان وقوفا خلف الأسقف السكندرى ثيوفيلوس ضد "الأوريجنية"[١]، فأعادوا إلى الأذهان بذلك موقفهم تجاه الآريوسية على عهد أثناسيوس، كما أنهم كانوا عضده فى تحديه لأسقف القسطنطينية اللاهوتى الشهير يوحنا ذهبى الفم. على أن دورهم الذى لا يمكن إنكاره وهو قيامهم بالهجوم على السرابيوم بإعتباره معقل الوثنية والفكر الفلسفى فى الإسكندرية[٢] وتكرر هذا المشهد ثانية على عهد الأسقف السكندرى كيرلس، حيث قام الرهبان ــ برضا الأسقف وتحت سمعه وبصره ــ بالاعتداء على الفيلسوفة السكندرية هيباشيا، وكانت واحدة من أشهر أساتذة مدرسة الإسكندرية الفلسفية، وقاموا بتجريدها من ملابسها وسحلها فى شوارع المدينة. ولا شك أن هذه الأحداث تعكس بصفة عامة موقف الرهبان من الفكر الفلسفى والتراث اليونانى[٣]، ولدينا مثال آخر على هذا الدور الرهبانى ــ دون الدخول فى التفصيلات الكثيرة ــ ما حدث فى المجمع المسكونى الثالث الذى عقد فى سنة ٤٣١ بمدينة "إفسوس" Ephesus لمناقشة آراء "نسطور" Nestorius أسقف القسطنطينية التى ذاعت آنذاك حول كون العذراء هى أم المسيح للبشر وليست أم للمسيح الإله، وكان هذا يعنى تغليبا للطبيعة البشرية فى المسيح على الطبيعة الإلهية[٤]، وقد تصدى الأسقف السكندرى "كيرلس" Cyrillus لهذه الآراء ووضع اثنى عشر بندا تتضمن قانون الايمان السكندرى الذى جاء مخالفا تماما لآراء نسطور، وقرن كل بند منها باللعنة [الأناثيما] Anathema على كل من يقول بغير ما يقول به كيرلس، حتى عرف هذا العمل بــ"الأناثيما الاثنى عشر"، وعبر أسقف الإسكندرية البحر إلى آسيا الصغرى حيث "إفسوس" مدينة المجمع، يحف به جمع من الرهبان المصريين بلغ عددهم

(١) راجع الفصل الثانى، ص ١٤٥- ١٤٦.
(٢) راجع الفصل الأول، ص ٢٧ – ٢٨.
(٣) راجع الفصل الأول، ص ٥٨ – ٦٢.
(٤) راجع الفصل الثالث، ص ٢٣٣ – ٢٣٧.

خمسين راهبا، وعد ذلك مظاهرة تأييد لكيرلس من رهبان مصر فى تصديه لكنيسة القسطنطينية التى عدها المصريون ممثلة للسلطة البيزنطية، خاصة وأن الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى كان يقف من وراء أسقفه قبل أن يتحول تماما إلى الوقوف فى صف الأسقف السكندرى. وقد أثار حضور هذا العدد من الرهبان إلى مدينة المجمع استياء كثير من الأساقفة وسخطهم، لأنه لم تجر سنة المجامع الكنسية على هذا النحو من قبل.

ويبدو أن كيرلس قد أعد للأمر عدته تحسبا لأى حادث يطرأ لشخصه هناك، وأراد أن يبين لأعين الإدارة البيزنطية أن هؤلاء الرهبان يعبرون عن رأى المصريين فيما لو حدث أى اعتداء على شخص الأسقف السكندرى أو تعرض للإهانة، وكان كيرلس واعيا لما يفعل فقد حدثت مثل هذه الحوادث لعدد من الأساقفة فى بعض المجامع الكنسية خارج ديارهم. وكان هذا بعينه هو ما وقع لخليفته على الكرسى السكندرى الأسقف "ديوسقورس" Dioscorus، حيث تم الاعتداء على شخصه واهانته من جانب الأساقفة أنفسهم فى المجمع المسكونى الرابع الذى عقد بمدينة خلقيدونية Chalcedon بآسيا الصغرى فى عام ٤٥١ على عهد الإمبراطور "مارقيانوس" Macianus بعد أن اتفقت كل من روما والقسطنطينية على جدع أنف الإسكندرية.

ولم تكن السنوات الأخيرة من السيادة البيزنطية على مصر إلا خاتمة المطاف لسيادة الاضطهاد الدينى الذى مارسه الأباطرة المسيحيون فى القسطنطينية ضد بنى إخوانهم فى العقيدة، المسيحيين فى مصر، وجرى على يدى الإمبراطور هرقل ونائبه فى مصر "قيرس" Cyrus الذى عرفه المصريون بـ"المقوقس" من صنوف العذاب وألوانه ما لم تجر بمثله ويلات العذاب زمن الإمبراطور الوثنى "دقلديانوس" Diocletianus الذى عرفت فترة حكمه (٢٨٤ ــ ٣٠٥) بعصر "الاضطهاد الأعظم". وقد حاول هرقل والمقوقس حمل المصريين على الايمان بعقيدة تخالف ايمان كنيسة الإسكندرية، واتبعوا فى ذلك أسلوبا عنيفا بسطه المؤرخ الانجليزى "ألفريد بتلر" فى كتابة "فتح العرب لمصر" لمن شاء أن يستزيد (١)، معتمدا فى ذلك على ما سجله بأقلامهم الكتاب المسيحيون المعاصرون واللاحقون

---

(١) راجع الفصل السابق، ص ٢٥٢.

من المصريين، من ذلك مثلا ما حدثنا به "ساويرس بن المقفع" فى كتابه الذائع "تاريخ بطاركة الإسكندرية" عما لقيه الأسقف السكندرى بنيامين من المعاناة، وما كان من أمر هروبه إلى الصحراء، ثم ما حل بأخيه "مينا" الذى قبض عليه المقوقس ووضع المشاعل في جنبيه، ثم وضعه فى جوال مملوء بالرمال وألقى به فى البحر. ولعل خير تعبير عن هذه الحال ما سطره بقلمه المؤرخ "يوحنا النقيوسى" رغم تعصبه الشديد، يقول:"أولئك الرومان هم أعداء المسيح الذين دنسوا الدين برجس بدعهم، وفتنوا الناس عن ايمانهم فتنة شديدة لم يأت بمثلها عبدة الأوثان ولا البرابرة، وعصوا المسيح ربهم وأذلوا أتباعه".

وقد اتبع "بنيامين" أسقف الإسكندرية السبيل نفسه الذى سلكه أثناسيوس وغيره من الأساقفة من قبل، إذ ولى وجهه شطر الصحراء يلتمس الحماية والأمان لدى الرهبان من هذا البطش البيزنطى، ولم تفلح جهود الإدارة البيزنطية وعيونها فى العثور عليه. فقد قام الرهبان إزاءه بمثل ما فعلوه مع "صديقهم الحميم" أثناسيوس قبل ثلاثة قرون من الزمان، وظل الأسقف السكندرى مختفيا عند الرهبان المصريين قرابة عشر سنوات، حتى قدم المسلمون إلى مصر، وأذاع عمرو بن العاص كتاب الأمان للأسقف والمسيحيين جميعا. وسجل "ساويرس بن المقفع" ذلك على لسان "بنيامين" بعد عودته من منفاه واستقبال عمرو بن العاص له بما يليق بمكانته، قال: "لقد وجدت أمنا من خوف، واطمئنانا بعد بلاء.. لقد صُرف عنا اضطهاد الكفرة وبأسهم".

الفصل الخامس

الإسكندرية .. والكنيسة الإثيوبية

الفصل الخامس

الإسكندرية .. والكنيسة الإثيوبية

النيل شريان الحياة لمصر، ومصدر الخير والنماء لأهليها، وموضع الحب ونبع العطاء لكل من وقع بصره عليه وارتوى بعذب مائه. قدسه القدماء وعبدوه، واحتفلوا بمولده المتجدد كل عام يوم ذروة فيضانه، وتغنى به الشعراء، وخلده الأدباء بعد أن غداً لديهم وحي إلهام وباعث قريض.

وحرصت مصر بإعتبارها المحطة الأخيرة في رحلة هذا المسافر العظيم، أن يكون مجرى النهر مسرى الأمن والأمان لها دوماً في علاقات وطيدة وحسن جوار مع كل دول حوضه الكبير على مر العصور، يقول الدكتور جمال حمدان[1]: " ومن الأنهار ما لا تاريخ له، وأخرى لها تاريخ، فالأولى تظل مجرد تعبير جغرافي فحسب، بينما تصبح الثانية أنهاراً تاريخية مثلما هي ظاهرة جغرافية، والنيل يقيناً نهر تاريخي بكل ما تحمل الكلمة من معنى، بل هو أعظم وأهم الأنهار التاريخية في العالم بلا ريب، مثلما هو من أعظمها وأهمها جغرافياً، فالزواج الجغرافي السعيد بين مصر والنيل كانت ثمرته أول حضارة وأكبر نسل حضاري في التاريخ، ولهذا فإن عد النيل "أبا مصر"، وكانت مصر بدورها "أم الدنيا"، فإن النيل يصبح ببساطة الجد الأعلى للحضارة البشرية، وفضله بهذا ليس على مصر وحدها ولكن على العالم كله كذلك".

لم يتجاوز أستاذنا الحقيقة فيما قاله؛ ذلك أن مصر بامتدادها الحضاري البعيد عبر آلاف السنين، والذي أقامته على ضفتي النهر ودلتاه تركت بصماته الواضحة على الشعوب الأخرى التي جاورتها وجاءت بعدها، وقدمت لها الكثير في كل مناحي الحياة والمعرفة الإنسانية.

وإثيوبيا واحدة من دول حوض النيل، وهضبتها تعد المصدر الرئيسي لفيضان النهر الخالد في صيف كل عام، عن طريق النيل الأزرق الخارج من

---

(١) شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان، القاهرة / طبعة دار الهلال جـ٢ ص٧٨٢.

بحيرة "تانا" فى أعالى الهضبة الإثيوبية، والعلاقات بين مصر واثيوبيا وطيدة بحكم رابطة النيل العظيم، والعلاقات التجارية القديمة، والعلاقات السياسية الحديثة، والاتفاقيات الدولية لضبط وتنظيم الإفادة من مياه النيل.

على أن ثمة علاقة أخرى تربط مصر واثيوبيا تعود إلى القرن الرابع الميلادى، لها طابعها الخاص الذى يترك أثره فى النفوس والأرواح، ويمتد ليبسط رداءه على الاتجاهات الثقافية السائدة، لصدوره عن العقيدة الدينية.

فقد شهد القرن الرابع الميلادى تغيراً جذرياً إن لم يكن إنقلاباً فى المفاهيم العامة السائدة فى العالم المعروف آنذاك، بعد أن تحولت الإمبراطورية إلى ممالأة المسيحية فى بدايات القرن الرابع الميلادى على يد قسطنطين Costantinus العظيم وبنيه، عندما اعتبرت المسيحية، ديانة شرعية " riligio licita أو " ديانة مصرح بوجودها " تحت مظلة الوثنية، الديانة الرسمية للإمبراطورية، ثم اعتبارها هى الديانة الرسمية للإمبراطورية بدلاً من الوثنية فى نهايات القرن الرابع الميلادى على يد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول TheodosiusI. وكنتيجة حتمية لذلك كان لابد أن يحدث التحول الهائل فى الفكر السياسى والنظام الإقتصادى والعلاقات الاجتماعية.

وكانت مصر خاصة أكثر بلدان الإمبراطورية مساهمة فى هذا التحول الهائل، بل ليس من المبالغة أن نقول ــ كما قال الفيلسوف برتراندراسل Bertrand Russel أن مصر تركت بصماتها الواضحة على العالم المسيحى والمسيحية خلال تلك الفترة الباكرة، وكان هذا أمراً طبيعياً يتفق والمكانة الفكرية التى احتلتها مصر آنذاك؛ بوجود المدرستين الفلسفية واللاهوتية كما ذكرنا آنفاً[1].

وتشهد المجامع الكنسية المكانية والمسكونية، التى عقدت فى الكنيسة الشرقية على امتداد القرون من الرابع إلى السادس، على الدور الكبير الذى لعبه أساقفة الإسكندرية، خريجو تلك المدرسة، فى المناقشات الجدلية الدائرة من حول المسيح وطبيعته، والإسهام الفكرى البارز فى وضع أسس العقيدة المسيحية الأرثوذكسية.

---

(١) راجع الفصلين الأولين.

وكانت كنائس فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان وإيطاليا وغالة، تنتظر القول الفصل من آباء اللاهوت السكندرى فى المسائل الكريستولوجية [1].

لم يكن غريباً إذن إزاء هذه السمعة العالمية الذائعة فى دنيا المسيحية، أن تكون الإسكندرية قبلة الدارسين باعتبارها كعبة العلوم والمعارف الإنسانية، ومحراب التعليم والفكر العقيدية الذى تتجه إليه أفئدة المتطلعين إلى الصيغة الخالصة لقانون الإيمان القويم. ولما كانت مصر هى بوابة أفريقيا ومفتاحها من ناحية الشمال الشرقى، فقد كان طبيعياً وقد احتلت قلب الطرق التجارية آنذاك أن يتناقل الغادون والرائحون شمالاً وجنوباً جل ما كان يجرى على أرض مصر فى مختلف المجالات المادية والروحية.

هكذا نفهم لماذا قدم " فرومنتيوس Fromentius السورى المولد، الإثيوبى المقام، إلى الإسكندرية ملتمساً رعاية الكنيسة السكندرية لشعب مملكة "أكسوم" Auxuma (إثيوبيا) من خلال إنشاء كنيسة فيها تتبع رعويا آباء الكنيسة السكندرية وتهتدى بهديها، وتتبع تعاليمها، وتؤمن بما تؤمن به من الأرثوذكسية.

كان ذلك خلال العقد الأخير من النصف الأول للقرن الرابع الميلادى، عندما وصل إلى الإسكندرية قادماً من (أكسوم) فرومنتيوس هذا الذى كان يعمل مستشاراً لملكها، والتقى بالأسقف السكندرى أثناسيوس Athanasius (٣٢٨-٣٧٣م)، وعرض عليه حالة المملكة ومدى احتياجها إلى كنيسة وراع، ووجد فرومنتيوس ترحيباً صادقاً من أسقف الإسكندرية، الذى أدرك على الفور، حسب تعبير المؤرخ المعاصر " سقراط " Socrates كم يبدو ذلك عظيم النفع والأثر [2].

وأيقن الرجل أن خير من يصلح لهذه المهمة هو هذا الرجل نفسه، "فرمنتيوس"، فرسمه أسقفاً، وعلى هذا النحو عاد صاحبنا إلى "أكسوم" ليصبح أول أسقف لكنيستها يتم تقلده مهام منصبه الرعوى من قبل الأسقف السكندرى، لتبدأ بذلك رحلة طويلة فى تاريخ العلاقات بين مصر وأثيوبيا من خلال الروابط الدينية، هذا بالطبع إلى جوار الروابط الأخرى العديدة جغرافياً واقتصادياً.

---

(١) راجع الفصل الثالث.

(2) SOCR. Hist. Eccl, I,19.

ويخبرنا المؤرخون المعاصرون "روفينوس" Rufinus [١] وسقراط [٢] وسوزمنوس Sozomenos [٣]وثيودوريتوس [٤] Theodoretus بأن "فرومنتيوس" هذا كان أحد صبيين يدعى ثانيهما إدسيوس Edesius عملا فى خدمة تاجر سورى من مدينة صور يدعى مروبيوس Meropius، ذهبوا جميعهم فى تجارة فى المحيط الهندى، وأثناء عودتهم جنحت سفينتهم إلى الشاطئ الغربى للبحر الأحمر، حيث وقع الجميع أسرى فى أيدى أهالى هذه المنطقة، ولقيت بقية القافلة حتفها، وشفع غض العمر للصبيين فشفع لهما، وقدما هدية لملك أكسوم، فألحقهما ببلاطه وعملاً فى خدمته، أما أحدهما وهو "إدسيوس" فراح يسقى ربه خمراً، واما الآخر، فقد قربه الملك إليه واحتل فى نفسه مكانة طيبة ومرموقة لما بدا عليه من سمات التقوى والورع، ولأنه كان ينتمى إلى أصول سورية، فقد راح يختلط إلى التجار السوريين المسيحيين القادمين إلى "أكسوم" ويسعى وإياهم لنشر المسيحية فى هذه المنطقة، فلما استشعر الحاجة الماسة إلى وجود كنيسة وراع، كان طبيعياً أن يشخص إلى مصر يلتمس فيها الهداية، دون أن يذهب وراءها حتى إلى بنى جنسه من رجال الكنيسة السورية، وذلك لما حققته مصر آنذاك من شهرة ذائعة فى عالم الفكر واللاهوت المسيحى.

وليس ببعيد أن يكون الخيال قد داعب بعض جوانب هذه الرواية خاصة فى فصولها الأولى [٥]، ولكن الذى لا شك فيه أن فرومنتيوس كان على قدر كبير من الفطنة والذكاء بقدومه إلى الإسكندرية دون سواها، فلم يكن فى كنائس الشرق آنذاك ما يضارعها مكانة، ورغم أن كنيسة أنطاكية كان لها صيتها الذائع أيضاً، وبها هى الأخرى مدرسة لاهوتية، إلا أن هذه الفترة، أعنى أربعينيات القرن الرابع

---

(1) RVFIVS , historia Ecclesiastica ,(P.L.XXI,478-80).

(2) SOCR. Hist. Eccl. I, 19.

(3) SOZOM. hist , Eccl, II, 24.

(4) THEOD, Hist. Eccl. I , 32.

(٥) تكـاد الصـورة التى يرسمها مؤرخو الكنيسة لفرومنتيوس وصاحبه إدسيوس بعد أسرهما تشبه إلى حد كبير ما جاء فى الكتب المقدسة عن قصة يوسف عليه السلام وصاحبه فى السجن الذى أصبح ساقياً للملك بينما غدا يوسف مشرفاً على الخزانة العامة. راجع SOZOM. Hist. Eccl. II, 24.

الميلادى، كانت تشهد عدم الاستقرار العقيدى فى الكنيسة الأنطاكية، ليس فقط بين الآريوسيين والنيقيين [١]، بل بين الآريوسيين وأنفسهم ومن بعد أيضاً النيقيين وأنفسهم، وهو صراع استمر فترة طويلة من الزمن امتدت حتى نهاية القرن ذاك، بينما نجت مصر من مثل هذه الصراعات وآوت إلى النيقية تحت زعامة أسقفها أثناسيوس حالة وجوده أو نفيه، ولم تفلح كل المحاولات الإمبراطورية، والأساقفة الدخلاء لصرفها عن النيقية إلى الآريوسية. ولابد أن يكون فرومنتيوس على دراية تامة بكل هذه الأمور عن طريق التجار السوريين الوافدين إلى "أكسوم" أو المارين بها خاصة وأنه كان يتولى إدارة شئون البلاد أثناء فترة سن القصور التى كان يعيشها الملك الطفل، أو لنقل أنه كان يشارك الملكة الأم الوصاية على ابنها حتى يبلغ سن الرشد [٢].

ويشبه المؤرخ الكنسى سوزومنوس [٣] قدوم فرومنتيوس إلى مصر بمقدم الفيلسوف أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان ومفكريهم إليها، لينهلوا من علم كهنتها الذى لا يغيض له معين، وليقفوا على جوانب حضارتها الراقية وجوانب المعرفة الإنسانية الزاهرة بها. ولم يكن صاحبنا مبالغاً فى ذلك، لأن الإسكندرية كانت بحق تمثل آنذاك بمدرستيها الفلسفية واللاهوتية مركز جذب علمى فى عالم البحر المتوسط.

وبكل الإعجاب والاهتمام فى الوقت نفسه أصغى الأسقف السكندرى أثناسيوس لحديث فرومنتيوس وأولاه عناية خاصة، ودعا على الفور أساقفة كنيسته ليطلعهم على جلية الأمر، وقر رأى الجمع السكندرى على قبول امتداد رعاية كنيسة الإسكندرية إلى المسيحيين فى إثيوبيا، وأنه ليس هناك من هو أفضل من فرومنتيوس نفسه ليتولى هذه المهمة، فتم رسمه أسقفاً.

ويختلف المؤرخون حول التحديد الدقيق للفترة الزمنية التى جرى فيها ترسيم فرومنتيوس أسقفاً على يد أثناسيوس، فيرى بعض منهم أنها حدثت فى أول

---

(١) راجع الفصل الثالث.

(2) SOCR. hist. eccl. I , 19; SOZOM. hist. eccl. II , 24-11.

(3) SOZOM. hist. Eccl. II, 24.

عهد أثناسيوس بالأسقفية، بينما يرجح آخرون أن ذلك ربما جرى فى عام ٣٤٠ للميلاد [١]. ومن المعلوم أن أثناسيوس قضى السنــوات السبع الأولى من أسقفيته (٣٢٨ – ٣٣٥) متنقلاً بين مدائن مصر بحثاً عن تدعيم سلطانه داخل إطار كرسيه الأسقفى الذى أقره المجمع النيقى عام ٣٢٥ فى قانونه السادس، ولم يدعه الآريوسيون ينعم ببداية العهد بكرسيه، ومن ثم ظل يرتحل بإرادته أو كارها بين الإسكندرية وصور والقسطنطينية حيث صدر قرار الإمبراطور قسطنطين بنفيه إلى غالة [فرنسا حالياً] عام ٣٣٥، ولم يكن هذا كله ليسمح له أن يبسط رعايته على إقليم جديد، ولو فعلها حقاً لكان الآريوسيون قد اتهموه لدى الإمبراطور بأنه يذرع مصر جيئة وذهاباً من أجل تحريض رجال الدين ضدهم وتأليبهم على سلطان الجالس على العرش. كما سيفعلون ذلك بعد قليل حين عودته من نفيه الثانى عام ٣٤٦ عندما أقدموا على اتهامه بأنه قد قام برسم عدد من الأساقفة فى مناطق ذكروا أنها لا تخضع لسطانه فى طريق عودته من بلوزيوم Pelusium إلى الإسكندرية [٢] .

أما القول بعام ٣٤٠ فلا يمكن التسليم به؛ ذلك أن أثناسيوس كان قد غادر الإسكندرية عام ٣٣٩ مرتحلاً إلى روما، بادئاً رحلة نفيه الثانى وفراراً من بطش الإمبراطور الجديد قسطنطيوس Constantius الذى خلف أباه بعد وفاته فى عام ٣٣٧، حيث كان هذا العاهل الجديد يدين بالآريوسية ويحمل عداءً شخصياً للأسقف السكندرى. ولما كانت رحلة الفرار هذه قد امتدت إلى سبع سنوات (٣٣٩ ــ ٣٤٦) ولما كانت رسامة "فرومنتيوس" قد تمت فى الإسكندرية وليس فى روما، فإنه يصبح من المستحيل قبول القول بأن مسألة الترسيم هذه قد جرت فى عام ٣٤٠.

ويؤكد ما نذهب إليه هنا أيضاً أن الإمبراطور قسطنطيوس بعد نفى أثناسيوس للمرة الثالثة ابتداء من عام ٣٥٦، كتب إلى ملكى إثيوبيا يطلب إليهما إرسال "فرومنتيوس" ليتلقى رسامته على يد الأسقف السكندرى جورج[٣] Georgius الذى خلف أثناسيوس، وهو أسقف آريوسى العقيدة، ولو أن أثناسيوس

(1) Robertson, prolegomena to Athanasius, opera omnia, Nicene Fathers, IV p. 48; Atiya, History of Eastern Christianity, p. 51; Hyatt, The Church of Abyssinia, p. 31.

(2) SOCR. Hist. Eccl. II, 24; SOZOM. Hist. Eccl. III, 21

(3) ATHANAS, Apologia ad Constantium, 31.

كان قد رسم "فرومنتيوس" سنة ٣٤٠ أو حتى قبل ذلك، لكان قسطنطيوس قد طلب أن تكون رسامة الأسقف الإثيوبى على يد "جريجورى الكبادوكى، الأسقف الآريوسى أيضاً وهو الذى خلف أثناسيوس بعد هروبه من الإسكندرية عام ٣٣٩، وليس على يد جورج الذى أعقبه بعد فراره من أسقفيته سنة ٣٥٦. وبناء على كل ما تقدم فإننا نرجح حدوث هذه الواقعة فى فترة رعاية أثناسيوس الثالثة بين عامى ٣٤٦ – ٣٥٦. وعلى وجه التحديد خلال العامين الأولين منها.

والذى لا شك فيه أن أثناسيوس قد كسب بذلك الحادث أرضاً جديدة أبعد عمقاً، يستطيع أن يعتمد عليها إذا ما تجدد الصراع مع خصومه فى العقيدة وإمبراطور النصف الشرقى من الإمبراطورية، قسطنطيوس، ذلك أن عام ٣٤٠ كان قد شهد مقتل الإمبراطور قسطنطين الثانى على يد أخيه قنسطانز Constans الذى أنفرد بحكم النصف الغربى من الإمبراطورية الرومانية، وكانت هذه الواقعة صدمة عنيفة للأسقف السكندرى أثناسيوس حيث كانت تربطه علاقات قوية مع الإمبراطور القتيل، إذ كان يدين بالمذهب النيقى الذى يؤمن به أثناسيوس، كما أنه هو الذى أصدر قراره بعودة الأسقف السكندرى إلى بيعته عقيب وفاة الإمبراطور قسطنطين العظيم سنة ٣٣٧، ورغم أن الأخ الثالث قنسطانز كان هو الآخر يدين بالنيقية، إلا أن أثناسيوس كان يخشى بطش وعداوة إمبراطور الشطر الشرقى، ومن ثم حرص أثناء فترة نفيه الثانى ووجوده فى أوروبا على توطيد علاقات المودة مع قنسطانز ذاك، حتى أفلح تماماً فى إقناعه بعدالة قضيته وضمه إلى صفه، إلى الحد الذى دفعه إلى تهديد أخيه قسطنطيوس بشن الحرب ضده إذا لم يقبل بعودة الأسقف السكندرى إلى كنيسته فى عام ٣٤٦، واضطر عاهل النصف الشرقى إلى الرضوخ لمطالب أخيه كارهاً ولو إلى حين [1] .

ولعل هذا يفسر لنا جيداً، بالإضافة إلى الجوانب العقيدية، سعادة أثناسيوس عندما قدم إليه "فرومنتيوس" حينذاك، أعنى خلال العامين الأولين بعد عودته من أوروبا للمرة الثانية على النحو الذى أسلفنا، فقد وجد أسقف الإسكندرية فى ذلك امتداداً لنفوذ كنيسته بإتجاه الجنوب، وعمقاً استراتيجياً لإيمانه وشخصه إذا ما نزلت به نازلة من جانب السلطات الإمبراطورية، ولتكتمل بذلك السلسلة الأمنية الممتدة

(١) للوقوف على تفصيلات كل هذه الأحداث، راجع، رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، جـ٣ ص ١٣١-١٥٢.

من فم النيل عند مصبه إلى طيبة فى الجنوب وحتى الجنوب القصى عند إثيوبيا، متمثلة فى التجمعات الرهبانية العديدة التى امتلأت بها مناطق معينة فى صحراء مصر الغربية، ثم الكنيسة الإثيوبية الجديدة التابعة رعوياً وبصورة مباشرة لكنيسة الإسكندرية. وقد أثبتت الأحداث صدق حدس أثناسيوس، إذ سرعان ما جرى اغتيال قنسطانز إمبراطور النصف الغربى، والصديق الحميم للأسقف، وبعد حرب أهلية استمرت ثلاث سنوات، تمكن قسطنطيوس عام ٣٥٣ من أن يصبح سيد الإمبراطورية الفرد بلا منازع، وأن يقدم على عزل كل أساقفة النيقية، وأن يكره الإمبراطورية كلها على قبول المذهب الآريوسى، وأن يرسل جنده للقبض على الأسقف السكندرى، الذى اتخذ سبيله فى الصحراء هرباً إلى أصدقائه الرهبان ليمضى بينهم هذه الفترة الثالثة من فترات نفيه، حتى شاع ساعتها تلك القالة الشهيرة بأن "أثناسيوس ضد العالم Athanasius Contra mundum ولم يكن لدى الأسقف السكندرى ما يمنعه من مواصلة رحلته إلى أحبائه الجدد فى إثيوبيا مخافة أن تمتد إليه يد الإمبراطور.

لم يكن ما اعتمل فى صدر أثناسيوس بعيداً عن فكر قسطنطيوس؛ فقد كان الأسقف السكندرى آنذاك كمن يقف وحده وسط جزيرة نائية، بعد أن أطبق الإمبراطور بكلتا يديه على كل شئون دولته، ووضع رجال الدين الآريوسيين على كراسى الأسقفيات فيها، وعزل كل أساقفة النيقية ونفى عدداً منهم ليس بالقليل، فحقق بذلك نجاحاً كاملاً فى الجزء الأول من خطته التى وضعها للخلاص من خصمه العنيد، وبقى أن يعصف بقلب النيقية النابض فى الإسكندرية متمثلاً فى أسقفها، ويصف أثناسيوس نفسه هذه الحال بقوله: "بعد أن أتم قسطنطيوس كل شىء وفق ما أراد ... وبعد أن نفى بعضاً وقهر آخرين، وملأ بالخوف كل البقاع، استدار ومرجل الغضب يغلى فى صدره، والشر متقد، ناحية الإسكندرية" (١) .

وفى منتصف ليلة الخميس الثامن من فبراير سنة ٣٥٦، وبينما أثناسيوس يؤم جموع المصلين فى كنيسة "ثيوناس" Theonas بالإسكندرية، دهم القائد سيريانوس Syrians الكنيسة على رأس خمسة آلاف جندى بغية القبض على الأسقف، غير أن أثناسيوس تمكن من الإفلات من قبضتهم بعد أن أخفاه الرهبان

(1) ATHANAS. Historia Arianorum, 47.

وسطهم وانسلوا به خارج الكنيسة، ليختفى عن أعين السلطة الإمبراطورية طيلة ست سنوات آتية (٣٥٦ ــ ٣٦٢) تمثل فترة نفيه الثالث التى قضاها وسط الرهبان(١).

وإذا كان الإمبراطور قد انتقم لنفسه من عدوه اللدود أسقف الإسكندرية، إلا أنه كان ينتقص من سعادته بهذا الانتصار أنه لم يشهد الأسقف السكندرى، ماثلاً بين يديه ينتظر قراره، لذا لم يكن غريباً أن يبث قسطنطيوس عيونه وجنده للبحث عن الأسقف الهارب فى كل أنحاء مصر دون جدوى، فلما لم يقف له على أثر امتدت عيناه بصورة تلقائية إلى إثيوبيا موقناً أنها لابد أن تكون الملجأ والملاذ أمام أثناسيوس، وهذا يؤكد من جديد أن عملية ترسيم فرومنتيوس أسقفا على كنيسة إثيوبيا قد تم فى أول سنوات الولاية الثالثة له كما أسلفنا، وبعد عودته من أوروبا رغم أنف قسطنطيوس.

وعلى الفور راح الإمبراطور يخاطب ملكى اثيوبيا حتى يضيق الخناق على الأسقف السكندرى، قال:-

"قسطنطيوس المظفر، الأوغسطس العظيم إلى عيذان Aezanes وسازان Sazanes ".

"... لما كان فى الاعتبار أن تحظوا بنفس العناية والاهتمام، سواء مع الرومان بسواء، فقد رأينا أن تكون العقيدة التى تدين بها الكنيسة هنا وعندكم واحدة، وعليه، أرسلوا على التو إلى مصر الأسقف فرومنتيوس ليلقى الأسقف جورج العظيم والآخرين الذين يملكون سلطة الرسامة لمثل هذه الوظائف، لأنكم بالطبع تعرفون جيداً وتذكرون أن فرومنتيوس قد وصل إلى هذه المرتبة الكهنوتية على يد أثناسيوس، إلا إذا كنتم تدعون الجهل بحقيقة يعلمها الجميع" (٢)

(1) ATHANAS. Apol. ad Const. 25; Apologia de Fuga 24; hist. Arian. 48.
(2) ATHANAS. Apol. ad Const., 31.

وعلى هذا النحو أراد قسطنطيوس أن ينقل ولاء فرومنتيوس، الذى رسمه أثناسيوس، إلى الأسقف الآريوسى فى الإسكندرية جورج الكبادوكى. ورغم أن ظاهر الرسالة يوحى باهتمام الإمبراطور بمسألة العقيدة. إلا أنه فى حقيقة الأمر لم يكن يعنى الآريوسية فى جورج بقدر ما كان يبتغى أن يسد أمام الأسقف الهارب منافذ الهروب، ولم يتورع فى الوقت نفسه أن يصم ملكى إثيوبيا بالجهالة إذا تعاموا عن مثل هذه الحقيقة !! وراح يخلع على أثناسيوس عدداً من الصفات السيئة التى تدينه كنسياً وتوحى إلى الإثيوبيين بضرورة خلع طاعته وإكراه أسقفهم فرومنتيوس على تجديد رسامته على يد الأسقف الحكومى الآريوسى جورج الكبادوكى، وكان من بين ما قاله الإمبراطور فى رسالته:-

"... ذلك الرجل [أثناسيوس] يحمل وزر عشرة آلاف خطيئة، ولم يستطيع أن يجلو أى إتهام من تلك التى أقيمت ضده، بل إنه حرم قبل ذلك من كرسيه الأسقفى (١) وها هو الآن تائه شريد لا يعرف أين المأوى والمستقر، يهيم من بلدة إلى بلد، يحسب أنه بهذا التجوال يستطيع أن يهرب من الأثام. وبعد فإذا ما أطاع فرومنتيوس أوامرنا، وأذعن لبحث كل الظروف المواتية حول رسامته، فإنه سوف يظهر أمام الجميع أنه لا يناوىء قوانين الكنيسة والإيمان، وإذا ما قدم الدليل على حسن سيرته، ورسم صورة لحياته أمام أولئك الذين بأيديهم مقاليد الأمور فى هذه الأمور، فإنه سوف يتلقى رسامة منهم، إذا ما تبين أن له أى حق فى أن يكون أسقفاً، فإذا ما تقاعس وتجنب أن يدخل فى تجربة، فإنه بذلك يؤكد بصورة واضحة أنه قد مال لإغراءات ذلك الوغد أثناسيوس الذى صنع الشر فى عينى الرب" (٢).

(١) لعل الإمبراطور يشير هنا إلى قرار عزل أثناسيوس على يد أساقفة مجمع ميلانو الذى دعا الإمبراطور إلى عقده سنة ٣٥٥ بعد أن أصبح سيد الإمبراطورية بلا منازع. لمزيد من التفصيلات عن ذلك، راجع رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة ـ جـ٣ ص ٢١٢ ـ ٢١٥.

(2) ATHANAS. Apol. Ad Const., 31.

والذى يدعو للدهشة حقاً أن قسطنطيوس يخاطب ملكى اثيوبيا كما لو كانا عاملين لديه فى ولاية من ولايات الإمبراطورية، ويطلب إليهما حمل أسقف الكنيسة الأثيوبية الناشئة على أن يسعى بنفسه إلى الإسكندرية ليرسم من جديد على يد الأسقف الآريوسى فيها، مع أنه يعلم جيداً أنه ليس هناك سلطان للإمبراطورية على أثيوبيا أو على كنيستها التى لم يمض على تأسيسها الآن أكثر من ثمان أوتسع سنوات فقط. ولكن الذى يدعو للتأمل أيضاً أن قسطنطيوس طلب أن يمثل فرومنتيوس أمام أسقف الإسكندرية الآريوسى، ولم يطلب إليه أن يشخص إلى العاصمة الإمبراطورية، القسطنطينية، وهذا فى حد ذاته ينهض دليلاً على اعتراف الإمبراطور، حتى ولو كان كارهاً، بمكانة الإسكندرية وأهميتها فى هذا الامتداد الجديد للعقيدة المسيحية، وهذا ما سوف تكشف عنه الأحداث فى القرون التالية من الأهمية البالغة التى كانت تعلقها القسطنطينية على العلاقات الوطيدة التى تربط بين مصر وإثيوبيا.

ونلاحظ فى آخر سطور الفقرة السالفة التى أوردناها أن الإمبراطور يستخدم تعبير "الوغد" ليصف به الأسقف أثناسيوس، وذلك يبين مدى العداء الشخصى الذى يحمله قسطنطيوس للرجل، لأنه لم يكن يعتبره فقط مخالفاً فى أمر العقيدة، بل خارجاً عن القانون الرومانى والفكر السياسى الرومانى كله القائم على سيادة الإمبراطور المطلقة فى أمور الدنيا والدين سواء. ولم تكن هذه هى المرة الأولى التى يستخدم فيها قسطنطيوس هذا اللفظ، بل جرى على لسانه أثناء حواره مع بابا روما الأسقف ليبريوس عند لقائهما فى ميلانو عام ٣٥٥ حين قال: "ليس هناك نصر واحد من الذى تحقق لى، ولا حتى ذلك الذى لم يكن متوقعاً على ما "جننتيوس" Magnentius يعدل طرد هذا "الوغد" من الكنيسة" (١).

وجاءت خاتمة الرسالة جامعة لكل ما يقصد إليه الإمبراطور ويشغل باله، وهو أن يسد الطريق أمام أثناسيوس إذا كان فعلاً ينوى اللجوء إلى إثيوبيا، أو ذهب إليها بالفعل، لأن ذلك يشكل للإمبراطورية مشكلات ليس فقط من النواحى العقيدية

---

(١) THOD. Hist. Eccl. II, 13، و"ماجننتيوس" هذا هو القائد الذى اغتال الإمبراطور قنسطانز أخى قسطنطيوس سنة ٣٥٠، وقد أعلن الأخير الحرب عليه، وأوقع به هزيمة ساحقة فى عام ٣٥١، ولما فقد ماجننتيوس كل أمل فى تحقيق أى نجاح خلال العامين التاليين، أقدم على الانتحار سنة ٣٥٣.

ـ كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل من النواحى الاقتصادية، وهو ما سوف نقف عليه من بعد، وإذا كان قسطنطيوس قد طلب إعادة رسامة فرومنتيوس على يد أسقف الإسكندرية الآريوسى مرة أخرى، فإن ذلك يجرى تحت سمعه وبصره، وعلى يد واحد من رجال الدين الدائرين فى فلك سلطانه، جورج الكبادوكى، حتى يضمن امتداد السيادة الرومانية إلى إثيوبيا عن طريق الإسكندرية.

هذه المعانى كلها حملتها خاتمة الرسالة التى جاء فيها

"... وكل ما نخافه أن تحط به [يعنى أثناسيوس] عصا التسيار فى أكسوم، فيفسد فيها الرعية، بأن يقدم لها عقائد ضالة مضلة، ويثير الفوضى فى الكنيسة ويبعث بها الاضطراب، مجدفاً على الإله العلى. ولكن البلية الكبرى أنه سوف ينزل الخراب والضياع فى كل مكان يحل به.

وإنى على يقين أن فرومنتيوس سوف يعود إلى بيعته وهو على علم تام بكل هذه الأحداث التى تهم الكنيسة، وسوف يزود ببعض الأوامر التى تحتوى على عظيم النفع له وللكنيسة، وذلك من خلال لقائه مع العظيم جورج والأساقفة الآخرين. حفظكم الله ورعى أخوتى المبجلين" (١) .

على أن رغبة قسطنطيوس فى ارتحال فرومنتيوس إلى الإسكندرية لإعادة ترسيمه على يد أسقفها الآريوسى لم تتحقق، ذلك أن ملوك "اكسوم" كانوا يعتبرون أنفسهم على قدر من المكانة لا يقل كثيراً عن أباطرة الإمبراطورية (٢)، إضافة إلى أنهم رأوا أن لا تكون المسيحية التى اعتنقوها مؤخراً، سبباً فى ربط مملكتهم بفلك السياسة الإمبراطورية، وأن تبعية كنيستهم لأسقفية الإسكندرية لا يمثل انتقاصاً من سيادتهم أو سلطانهم السياسى، لأنها كانت تبعية تنحصر فى إطار التنظيم الكنسى والتعاليم الدينية ولا شىء سوى ذلك. وظل هذا ديدن سياستهم ومحورها الرئيسى

---

(1) ATHANAS. Apol. Ad Const., 31.

(2) Oxford Dictianary of Byzantium, Vol. 1, art Axum.

إلى أن كانت نهاية الربع الأول من القرن السادس الميلادى، فحدث التقارب الكبير بين القسطنطينية ومملكة أكسوم (اثيوبيا)، وكانت الإسكندرية أيضاً طرفاً فاعلاً فى هذا الإتجاه السياسى الجديد.

ومن الجدير بالذكر هنا أن أثناسيوس لم يتجه إلى إثيوبيا، ولكنه أمضى فترة نفيه الثالث هذا وسط الرهبان المصريين، الذين كانوا يشكلون الظهير الطبيعى والقوى لكنيسة الإسكندرية. ولكن يبقى لأثناسيوس أنه كان أول أساقفة الإسكندرية الذين ضموا هذه المنطقة، نعنى إثيوبيا، إلى دائرة المسيحية، وربط بينها وبين مصر برباط عقائدى وثيق استمر عدة قرون طويلة من الزمان، إذ ظل تعيين أساقفة الكنيسة الإثيوبية يجرى على يد بطاركة الكنيسة المرقسية بمصر، والذى يلفت الإنتباه أن الأساقفة الذى كان يتم رسامتهم لتولى أسقفية إثيوبيا كان يتم اختيارهم من بين الأساقفة المصريين، وكان على هؤلاء أن يتقبلوا ـــ على حد قول أحد الباحثين المحدثين (١) هذه الرسامة مع علمهم أنهم لن يعودوا إلى مصر بعد ذلك، وأنهم ذاهبون إلى بلد لا يعرفون لغته. وظل هذا قائماً حتى عام ١٩٥٨.

وقـــد تعرضت هذه العلاقات الكنسية فى بعض الأحيان لنوع من التوقف أو الاضطراب، وكان مرد ذلك إما إلى تعرض الكنيسة السكندرية نفسها للإضطراب الداخلى نتيجة الخلاف حول اختيار أسقف جديد لها، أو لإحجام بطاركة الإسكندرية عن إرسال شخصيات دينية قوية تتولى كنيسة إثيوبيا مخافة أن يؤدى تزايد عدد الأساقفة فى إثيوبيا أو قوة شخصية بعضهم إلى انفصال الكنيسة الاثيوبية عن الكنيسة الأم فى الإسكندرية واستقلالها عنها (٢) وهو أمر كانت الإسكندرية حريصة على عدم حدوثه تماماً حفاظاً على التقاليد الكنسية التاريخية البعيدة التى تعود إلى القرن الرابع الميلادى على النحو الذى أسلفنا.

ولنعد الآن إلى موضوعنا الرئيسى، أو بتعبير أدق موضوعنا الرئيسى فى الفترة التاريخية التى نعالجها، لنرى أن الإمبراطور قسطنطيوس لم يكتف بإرسال هذه الرسالة إلى ملكى أكسوم عيزان وسيزان، بل اختار أسقفاً يدعى "ثيوفيلوس"

---

(١) ممتاز العارف، الأحباش بين مأرب وأكسوم، بيروت ١٩٧٥، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٢ – ٩٣.

كان يدين أيضاً بالمسيحية الآريوسية وجعله على رأس إرسالية دينية بعث بها إلى جنوب غرب الجزيرة العربية، أو ما كان يعرف ببلاد العرب السعيدة Arabia Felix، على الشاطئ العربى المقابل لمملكة أكسوم، للتبشير بالمسيحية الآريوسية، خوفاً من أن يمتد نفوذ المسيحية النيقية إلى هناك تحت تأثير فرومنتيوس ممثل أثناسيوس السكندرى، فإذا نجحت هذه البعثة فى مهمتها أدى ذلك ـــ كما جرت عادة الدبلوماسية البيزنطية ـــ إلى امتداد النفوذ البيزنطى سياسياً أو اقتصادياً أوهما معاً حسبما تقتضى المصلحة!

وكانت كل من الإمبراطورية الرومانية ومملكة أكسوم تبديان اهتماماً كبيراً بـــ "بلاد العرب السعيدة" لأهميتها الاقتصادية فى المقام الأول، حيث تجتمع فيها السلع القادمة من شرق وجنوب شرق آسيا وشرق إفريقيا، لتتخذ سبيلها بعد ذلك إلى موانئ الإمبراطورية عبر الطريق البحرى فى بحر القلزم [البحر الأحمر] إلى مصر، أو الطريق الساحلى للقوافل الموازى له إلى سوريا، ومنهما إلى البحر المتوسط فروما أو القسطنطينية. وكانت مملكة أكسوم بسيطرتها على ميناء زيلع وعدول Adulis تتحكم فى المدخل الجنوبى للبحر الأحمر [القلزم]، بينما تسيطر الإمبراطورية على القسم الشمالى منه .. مصر، وكان الأسطول التجارى الذى يحمل عبء هذه التجارة فى بحر القلزم وخليج عدن يتكون فى معظمه من سفن إثيوبية، بل إنه لم يكن غريباً أن نجد عدداً ليس بالقليل من التجار البيزنطيين يذهبون إلى إثيوبيا عن طريق "أيلة" وخليج العقبة، أو من الإسكندرية، بل إن بعضهم كان يركب سفناً إثيوبية تبحر بهم إلى الهند (١).

وقد أدت الأحداث التى وقعت فى نهاية الربع الأول من القرن السادس الميلادى فى مملكة حِمْير ببلاد العرب السعيدة إلى حدوث تقارب بين القسطنطينية وإثيوبيا أضيف إلى هذه العلاقات التجارية، وقامت مصر فيه بدور فعال؛ ذلك أن آخر ملوك حمير، ذا نواس، كان قد تهود وأوقع بالمسيحيين فى مملكته مذبحة مروعة فى منطقة نجران، وهى الحادثة التى أوردها القرآن الكريم فى قصة

---

(1) MALALAS, Chronogrophia, p. 433.

"أصحاب الأخدود"، حيث خدّ لهم ذو نواس أخدوداً وحرّقهم فيه، وتناول المفسرون المسلمون (١) والمؤرخون (٢) هذه الحادثة بالتفصيل والتحليل.

ولدينا مخطوط يعود إلى القرن السادس الميلادى، أى معاصر لهذه الأحداث، لا يعرف على وجه التحديد مؤلفه، ويعرف بمخطوط "استشهاد الحارث" وهو أحد كبار الدين المسيحيين الذى ماتوا فى ذلك الأخدود، يخبرنا هذا المخطوط أن أحد الذين نجوا من تلك المذبحة قصد ملك الروم [الإمبراطور البيزنطى] وحكى له ما كان، وطلب عونه، فاشتد ذلك على الملك وكتب لفوره إلى "تيموثى" Timothy [تيموطاوس] بطريرك الإسكندرية رسالة يوعز إليه أن يكتب إلى ملك إثيوبيا يحثه على الخروج بجيشه إلى صاحب سبأ [يعنى ملك حمير] ليهلكه ويهلك جيشه.

ورغم أن الإمبراطور البيزنطى كتب بدوره إلى ملك إثيوبيا بالمعنى نفسه، إلا أن رسالته إلى بطريرك الإسكندرية تمثل معنى خاصاً يعلمه الإمبراطورية جيداً لمضمون العلاقة الوطيدة بين الكنيسة المصرية الأم والكنيسة الإثيوبية وملك إثيوبيا باعتباره واحد من رعاياها من الناحية الروحية، خاصة إذا علمنا أن الإمبراطور البيزنطى جوستين Iustinus (٥١٨ – ٥٢٧) كان يدين بالأرثوذكسية الخلقيدونية القائلة بالطبيعتين الإلهية والبشرية فى المسيح (٣)، بينما اختطت الإسكندرية لنفسها طريقاً آخر على يد أسقفها "ديوسقورس" Dioscorus حيث آمنت بأن للمسيح طبيعة واحدة Monophyzite من طبيعتين، وأعلنت هى الأخرى نفسها كنيسة أرثوذكسية أى قويمة الإيمان، واتخذت خطوة جريئة تحدت بها السلطان الإمبراطورى حين قرر أساقفتها أبطال استخدام اللغة اليونانية فى القداسات واستخدام اللغة المصرية

---

(١) الطبرى، جامع البيان جـ٣ ص ١٣٢ – ١٣٥؛ الفخر الرازى، التفسير الكبير ج ا ص ١١٨ – ١٢٢؛ القرطبى، الجامع لأحكام القرآن جـ ٢٠ ص ٢٨٦ – ٢٩٣، النسفى، مدارك التنزيل جـ٣ ص ٦٧٣ – ٦٧٤، الألوسى، روح المعانى جـ ٣٠ ص ٨٨ – ٩٠.

(٢) ابن هشام، السيرة جـ١ ص ٢٨ – ٣٠، التيجان فى ملوك حمير ص ٣١٢؛ الطبرى، تاريخ الأمم والملوك جـ ٢ ص ١٠٥ – ١٠٦؛ ابن قتيبة، المعارف ص ٦٣٧؛ اليعقوبى، تاريخ جـ١ ص ١٩٩، المسعودى، مروج الذهب جـ ٢ ص ٧٧ – ٧٨؛ ابن الأثير، الكامل فى التاريخ جـ١ ص ٢٥٣؛ البلخى، البدء والتاريخ جـ٣ ص ١٨٤؛ ياقوت، معجم البلدان جـ ٧ ص ٢٦٢.

(٣) راجع الفصل الثالث، ص ٢٤٥ – ٢٤٨.

القديمة بدلاً منها، وإن كان ذلك لم يتحقق بصورة فعلية إلا بعد أن دخل المسلمون مصر فى أربعينيات القرن السابع الميلادى.

وكان طبيعياً أن تحذو كنيسة إثيوبيا حذو الكنيسة المصرية الأم، ومن هنا ندرك لماذا بعث الإمبراطور البيزنطى إلى الأسقف السكندرى ليقوم بدوره لدى الملك الإثيوبى لتبعيته له فى المذهب العقيدى، وحتى لا يترك له فرصة للتردد فى الإقدام على مثل هذا المشروع الحربى تحت دعوى الخلاف العقيدى بين القسطنطينية وإثيوبيا.

ومهما يكن من أمر فقد قامت الحملة بجيش إثيوبى وأسطول بيزنطى ودعم كنسى سكندرى لتأديب اليهود الذين أوقعوا بالمسيحيين فى نجران العذاب الأليم، ونجحت الحملة فى أن تسقط ملك الحميريين عام ٥٢٥م، وأن تمسى اليمن تابعة لمملكة "أكسوم" وإن كان ذلك إلى حين، حين يستقل بها ذاتياً "أبرهة" Abramos "الأشرم" ويقيم على أرضها مملكة إثيوبية حاملاً لقب "ملك سبأ وذى ريدان وحضرموت واليمن وتوابعها وتهامة".

وتمشيا مع السياسة الإثيوبية وفى ضوء العلاقات بين الإسكندرية وأكسوم، أقدم الملك الإثيوبى "كالب" Kaleb أو "إل أصبحة" Elisbahaz كما ورد فى المصادر البيزنطية، أقدم على إرسال رسله إلى الأسقف السكندرى "تيموثى" يطلب إليه أن يرسل من لدنه أسقفاً "له من المهابة ما لراعيه، ليصحب الحملة المتوجهة إلى اليمن [(١)]، ولم يتوان "تيموثى"، فسارع إلى إرسال أسقف وفى صحبته عدد من القسيسين، بهدف إعادة تنظيم الكنيسة فى بلاد العرب السعيدة، بعد الأحداث التى تعرضت لها على يد الملك الحميرى ذى نواس [(٢)]، ومن الطبيعى أن يرحب الملك الإثيوبى بذلك. غير أن الأسقف الذى اتجه إلى اليمن لم يمتد العمر به طويلا، إذ سرعان ما وافته المنية، ودارت المراسلات من جديد فى سبيل الحصول على من يرعى كنيسة اليمن خلفاً له .

---

(1) Shahid, Byzantium in South Arabia, p. 59.

(2) IOANNES EPHESUS, hist. Eccl III pp. 323 ff.

غير أن هذه المراسلات توقفت فجأة، وأعلن "أبرهة" رفضه استقبال أسقف جديد [1]، وكان ملك أكسوم قد سلك في الوقت نفسه ذلك السبيل [2]، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى قتل الأسقف الذى أرسله الإمبراطور البيزنطى إلى إثيوبيا بعد وصوله إليها بوقت قصير [3]. ولا شك أن هذا التصرف من جانب ملكى أكسوم واليمن يثير عدداً من التساؤلات الجوهرية، يأتى فى مقدمتها لم أقدم كلاهما على ذلك؟ وما هى الأبعاد الحقيقية لمثل هذا السلوك؟ .

والإجابة على ذلك تستدعى أن نترك ميدان الأحداث الساخنة فى اليمن وإثيوبيا، ونولى وجهنا شطر القسطنطينية العاصمة الإمبراطورية، لنجد أن الإمبراطور جوستين قد ودع دنياه تاركاً العرش لابن أخته "جوستنيان" Instinianus (٥٢٧ ـــ ٥٦٥)، ولم يكن العرش غريباً على شاغله الجديد، لأنه كان الذراع اليمنى لخاله طيلة فترة حكمه، والمحرك الأساسى للأحداث خلال العامين الأخيرين من عمره (٥٢٥ ـــ ٥٢٧). وكان الإمبراطور الجديد كما يصفه المؤرخون "آخر الأباطرة الرومان ولم يصبح بعد بيزنطيا" [4]، رومانى القلب والقالب، يؤمن إيماناً كاملاً بشعار رفعه منذ اليوم الأول لاعتلائه العرش، دولة واحدة، وقانون واحد، وكنيسة واحدة. وفى النقطة الأخيرة فإنه بإيمانه المطلق فى "القيصرية البابوية Caesaropism كان يعتقد يقيناً بأنه وحده له الحق فى اختيار العقيدة التى تدين بها رعيته، بل يعتبر ذلك واجباً مقدساً فرضته عليه إرادة السماء باعتبار الإمبراطور البيزنطى "نائب المسيح على الأرض" Vicarius Christi. غير أن السياسات الدولية ومشروعات الإمبراطور الإستردادية وطموحاته السياسية وخططه الدبلوماسية اضطرته فى كثير من الأحيان إلى عدم الثبات على اتجاه واحد فى المسألة الدينية؛ ذلك أن قلب الإمبراطور كان يهوى الغرب، لكن بصره كان معلقاً بالشرق، وبين قلب الإمبراطور وبصره تأرجحت فى العقيدة سياسته !!

(1) Trimingham, Christianity among the Arabs, p. 302.

(2) Neale, A history of the holy Eastern Church, II p. 142.

(3) Sellassie, Ancient and Medieval Ethiopian history p. 142.

(٤) هسى، العالم البيزنطى، ترجمة رأفت عبد الحميد ص ١١٨.

وتفصيل ذلك ــ دون الإطناب ــ أن جوستنيان أقدم فى أول عهده على ممالأة أصحاب الطبيعة الواحدة، أو بتعبير أدق، أهالى الولايات الشرقية، نعنى سوريا ومصر، فقد كان مقدما على الدخول فى حرب "المناوشات" مع فارس، ومن ثم حرص على استرضاء أهالى هذه الولايات حتى لا يسمح للنفوذ الفارسى أن يمتد إليهم، وحتى لا يشكلون شوكة فى ظهره أثناء مواجهته للفرس، فلما انتهى الأمر بعقد معاهدة السلام الدائم عام ٥٣٢، وأمن جوستنيان ــ ولو إلى حين الفرس، وبدأ مشروعه الضخم لإسترداد ولايات الغرب الرومانى التى كان الجرمان قد استولوا عليها وأقاموا عليها ممالك حملت أسماء قبائلهم، أصبح فى حاجة ماسة للحصول على تأييد البابا فى روما، حتى يضمن وقوف شعب الكنيسة الرومانية فى الغرب إلى جواره، ولما كانت كنيسة روما تدين بالمسيحية الخلقيدونية، فقد أدار ظهره الآن لكنائس الشرق ورعاياها، وراح يعزل الأساقفة المنافزة، أى أصحاب الطبيعة الواحدة، فى القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية، ويضع مكانهم أساقفة خلقيدونيين.

وكانت مصر أول الولايات التى امتدت إليها يد الإمبراطور، فأمر بعزل الأسقف السكندرى "ثيودوسيوس الأول Theodosius I (٥٣٦ ــ ٥٣٨) الذى خلف "تيموثى" وأحل محله أسقفاً جديدا يدعى بولس يدين بالمذهب الخلقيدونى، ظل على عرش أسقفية الإسكندرية حتى عام ٥٤٢ وخلفه "زويلوس" Zoilus (٥٤٢ ــ ٥٥١) ثم أبولليناريوس Apollinarius (٥٥١ ــ ٥٧٠)، وكل هؤلاء كانوا من أتباع الخلقيدونية، وهذا يعنى أن السيطرة ظلت للخلقيدونيين فى الإسكندرية طيلة خمسة وثلاثين عاماً (٥٣٦ ــ ٥٧٠) على أن الجدير بالذكر أن المصريين كان لهم أسقفهم المونوفيزتى خلال هذه الفترة أيضاً، وإن كان يقيم منفياً فى حمى رهبان وادى النطرون (١) .

ولعلنا الآن ندرك المغزى الرئيسى وراء رفض كل من "إل أصبحة" [كالب] وأبرهة، استقبال أساقفة جدد من القسطنطينية التى أراد جوستنيان أن تكون لها السيادة المباشرة على كنيستى إثيوبيا واليمن، أو من الإسكندرية التى أمسى أسقفها

(1) Trimingham, Christianity among the Arabs, 302, n. 39.

الرسمى يدين بالتبعية للمسيحية الخلقيدونية التى رفضها المصريون. وقد ظلت كنيستا إثيوبيا واليمن شاغرتين طوال هذه الفترة التى أشرنا إليها توا.

والذى يدعو للإهتمام أيضاً أن أبرهة خاطب الإمبراطور جوستنيان طالباً إليه السماح بقدوم أساقفة يكون المسيحيون هناك، أى فى اليمن، على استعداد للتعامل معهم، وكان هذا يعنى بالطبع أن يقدموا من الأساقفة المصريين الذين يدينون بالطبيعة الواحدة، ولما كان جوستنيان يدرك ما يرمى إليه أبرهة، فإنه أصر على رفضه، على الرغم من رغبته فى استمالة مملكتى أكسوم واليمن إلى صفه للوقوف معه فى صراعه المرتقب مع فارس، غير أن حلم الإمبراطور وطموحه فى استرداد ولايات النصف الغربى الرومانى، أمليا عليه سياسته العقيدية.

على أن الذى يعنينا هنا فى المقام الأول، أن ملكى إثيوبيا واليمن آثرا أن تظل كنيستاهما شاغرتين طوال هذه الفترة، على أن يشغلهما أساقفة خلقيدونيون يخرجون بالكنيستين من الرعاية السكندرية التى كان قد مضى على علاقاتها مع الكنيسة الإثيوبية آنذاك قرنان من الزمان، وكان كلاهما يدرك جيداً أن الأسقف البيزنطى يمثل رأس جسر للنفوذ الإمبراطورى فى المنطقة التى يبشر فيها بدعوته، أما التبعية الرعوية لكنيسة الإسكندرية فإنه لا يمثل أدنى خطر على سلطة أى منهما، بل يمثل دعما روحيا من جانب الكنيسة المحلية فى إثيوبيا بصفة خاصة للملك الإثيوبى، لما للكنيسة من حق الرعاية الدينية على نفوس شعب الكنيسة.

وقد ظلت الحال على هذا الاضطراب الذى صحب أيام جوستنيان بسبب سياسته الدينية، وذلك نتيجة لإصرار الأباطرة الذين خلفوه على السير على دربه مما عرض الولايات الشرقية للوقوع فريسة سهلة فى يد الفرس. ورغم أن الإمبراطور هرقل Heraclius الذى اعتلى العرش الإمبراطورى عام ٦١٠م، ونجح فى هزيمة الفرس سنة ٦٢٧م، إلا أنه اتبع سياسة دينية اضطهادية فاقت كل ما سبقها على يد نائبه فى مصر "قيرس" المعروف باسم "المقوقس"، لإكراه المصريين على اتباع المذهب الجديد الذى ابتدعه والذى عرف بمذهب "المشيئة الواحدة Monothylite "المونوثيليتية"، واضطر بطريرك الإسكندرية الأرثوذكسى

إلى الفرار للإحتماء بالرهبان فى صحراء مصر، وترك هذا بالتالى أثره على تعيين أساقفة جدد للكنيسة الإثيوبية التى ظلت على ولائها الكامل لكنيسة الإسكندرية ومذهبها العقيدى، حتى إذا دخل المسلمون مصر، عاد البطريرك بنيامين إلى بيعته ومارس سلطانه الرعوى الروحى فى حرية كاملة، وباشرت الكنيسة السكندرية إشرافها الكنسى ورعايتها الروحية للكنيسة الإثيوبية طيلة أربعة عشر قرناً من الزمان [من السابع إلى العشرين] حتى عام ١٩٥٨.

الفصل السادس

مصر وَالعَرش البيزنطى

الفصل السادس

مصر والعرش البيزنطى

"لو أنا سألنا أيّا من الأباطرة الرومان عن العلاقة الوثيقة التى تربط مصر بالإمبراطورية، لأجاب على الفور: القمح والنقود".

بهذه العبارة البليغة يصف المؤرخ "جونز" [1] A .H. M JONES طبيعة العلاقة الوثيقة بين مصر والإمبراطورية الرومانية سواء عندما كانت روما القديمة على ضفاف التيبر هى حاضرة الرومان، أو بعدما انتقلت إلى "روما الجديدة" "القسطنطينية" على شطآن البسفور. وهذه حقيقة نلمسها فى الوثائق الرسمية المعاصرة، وكتابات مؤرخى ذلك الزمان، فقد أصدر تيبريوس يوليوس إسكندر TI BERIUS IULIUS ALEXANDER والى مصر، فى السادس من يوليه عام ٦٨ للميلاد، منشوراً جاء فيه" اننى مهتم إهتماماً شديداً بأن تظل الحال فى مصر هادئة، حتى تسهم بنشاط فى التموين السنوى، وفى الرخاء العظيم للعصر الراهن "بينما يذكر تاكيتوس TACITUS أن أوغسطس أوكتافيانوس" عزل مصر مخافة أن يحتلها أحد، فيهصر إيطاليا بمجاعة"، ويعلل ذلك ــ إلى جانب الأسباب العسكرية بأن "مصر غنية بالقمح". وقد تحقق هذا بصورة عملية عندما زحف فسباسيانوس FLAVIUS VESPASIANUS عام ٦٩، إلى الإسكندرية بسرعة، عقب انكسار جيوش منافسه على العرش، فيتلليوس VITELLIUS وذلك حتى يرهق روما بالمجاعة، لاحتياجها إلى الموارد الأجنبية.

ويقر الخطيب الرومانى الأشهر بلينيوس Plinius هذا الأمر، بقوله صراحة" أن مدينتنا (روما) لا تستطيع أن تطعم نفسها أو تقيم أودها دون ثروة مصر" urbem nostram nisi opibus Aegypti ali sustentarique non posse وينوه المؤرخ ديون كاسيوس Dio Cassius بثروة مصر ووفرة قمحها، ويقول يوسيفوس Josephus" أنه فضلاً عن الأموال التى تمد مصر بها روما، فإنها تعد أقيَم جزء فى الإمبراطورية بسبب القمح الذى تمونها به" [2].

(1) Egypt and Rome, (in Legacy of Egypt, p. 283).

(٢) للوقوف على هذه التفاصيل راجع، عبد اللطيف أحمد على، مصر والإمبراطورية الرومانية فى ضوء الأوراق البردية، ص ٥٢ ــ ٥٣، حاشية ٢، ص ١٣٩ ــ ١٤٠.

وبمرور الزمن، راحت أهمية مصر الاقتصادية تزداد بالنسبة للإمبراطورية، وبالتالى من الناحيتين السياسية والعسكرية، ولدينا من النصوص الباقية من القرن الرابع الميلادى ما يؤكد ذلك، ففى ثلاثينيات ذاك القرن، وإبان اشتداد الصراع العقيدى بين المسيحيين وأنفسهم، حول ولادة "المسيح و"خلقه"، و"مساواته" فى الجوهر مع الآب أو "مشابهته"، وظهور النيقية" و"الآريوسية"، وحيرة الإمبراطور قسطنطين العظيم Constantinus I (٣٠٦ ــ ٣٣٧) بين هؤلاء وأولئك، بلوغاً إلى تحقيق أولى قواعد الفكر السياسى الرومانى القاضية بسيادة الإمبراطور المطلقة [١] أقدم هذا الإمبراطور على إصدار قراره بنفــى أثناسيوس A thanasius الأسقف السكندرى (٣٢٨ ــ ٣٧٣) إلى غالة عام ٣٣٥ فور سماعه بأنه يحاول احداث مجاعة فى العاصمة الجديدة للإمبراطورية القسطنطينية، فقد تلقى قسطنطين أنباء تفيد بأن أثناسيوس، قد هدد بمنع وصول شحنة القمح من الإسكندرية إلى القسطنطينية. ويقول الأسقف السكندرى عن ذلك بنفسه "اشتعل على الفور غيظ الإمبراطور، واشتد حنقه، وأمر بنفيى إلى غالة دون أن يسمع منى دفاعاً" [٢]. والأسقف يعبر بذلك أصدق تعبير عما كان يختلج فى صدر الإمبراطور، فنحن الآن فى عام ٣٣٥ ولم يكن قد مضى على تدشين العاصمة الجديدة أكثر من خمسة أعوام فقط، ولم يكن قسطنطين ليسمح لأحد مهما تكن منزلته أن يصيب العاصمة بمجاعة قد تؤدى، بل لابد مؤدية إلى ثورة شعبية عارمة لا تعرف عواقبها، ومن هنا لم يحاول الإمبراطور حتى التحقق من صدق هذا الإتهام من عدمه، ونفى الأسقف على الفور.

لقد كان على مصر أن تقدم للقسطنطينية سنوياً، ما يتروح بين ثمانية وتسعة ملايين أردب من القمح [٣] هذا إلى جانب الجزء الخاص من مرتبات موظفى الإدارة الرومانية العاملين فى مصر والذى كان يدفع عيناً أى من القمح، لذا ليس غريباً أن يكون هناك جهاز خاص بالقمح يعرف بــ"إدارة الميرة"، يتولى متابعة

---

(١) للمزيد من التفاصيل عن هذا الصراع العقيدى، انظرى كتابنا: الدولة والكنيسة، الجزء الثانى، ص ١٥٥ ــ ٢٥٤، وراجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٢) انظر: ATHANAS. Apol. C. Arian. 87 .

(٣) انظر SOCRAT. Hist. Eccl. II, 13، وراجع أيضاً:

Johnson & West, Byzantine Egypt, pp. 234, 236.

المحصول منذ جنيه حتى وصوله إلى العاصمة الإمبراطورية، وأن يحظى هذا الجهاز بعناية خاصة وفائقــة، علــى عــهد الإمبراطور جوستنيان [١] Iustiniauns (٥٢٧ ـــ ٥٦٥)، الذى كان يعنيه فى المقام الأول أن يؤمن حاضرة ملكه من أية اضطربات ناتجة عن نقص المؤن، أثناء إنشغاله الكامل بحروبه الاستردادية فى الغرب، وأن يوفر لخزانته الأموال اللازمة لاستمرار هذه الحروب. وليس غريباً أيضاً أن يظل هذا الاهتمام بقمح مصر، ديدن أباطرة بيزنطة حتى القرن السابع ميلادى، عندما دخلها العرب فاتحين، وضموها إلى سلطانهم، لتفقد الإمبراطورية بذلك ـــ على حد قول شارل ديل [٢] Charles Diehl قبو الحنطة الذى لا ينضب له معين.

لهذا .. ولأهمية مصر العسكرية، بحكم موقعها الاستراتيجى الممتاز، اختلفت نظرة الأباطرة الرومان تجاه مصر، عن تلك التى نظروا بها إلى قريناتها من الولايات الرومانية الأخرى. وكان هذا باعثاً قوياً لاختلاف آراء المؤرخين، حول وضع مصر الفريد داخل الإمبراطورية الرومانية، فنتيجة للهزيمة التى لحقت بالملكة كليوبترا السابعة Cleopatra VII (٦٩ ـــ ٣٠ ق. م.)، آخر ملوك البطالمة فى مصر، والقنصل الرومانى ماركوس أنطونيوس Marcus Antonius (٨٢ ـــ ٣٠ ق.م.) فى موقعة أكتيوم (سنة ٣١ ق. م.) على يد زميله أوكتاڤيانوس أوغسطــس (٦٣ق.م. ـ١٤م) Octavianus Augustus أمست مصر على هذا النحو ولاية رومانية. وإن كان تعبير "ولاية" لم يلق القبول من جانب نفر من الدارسين، الذين استندوا إلى عدد من الحقائق كان فى مقدمتها العبارة التى وردت على لسان أوكتافيانوس، والمدونة فى السجلات الرسمية، متمثلة فيما يعرف بـ"أثر أنقرة" Monumentum Ancuyranum والتى تقول "ضممت مصر إلى سلطان الشعب الرومانى".

---

(1) Ibid. p. 236.

(2) Byzantium, Greatness and Decline, p. 83.

ومن المعروف أيضاً أن هذا الوضع ظلت مصر تتمتع به فى أعين قادة المسلمين الأوائل، فعندما نجح البيزنطيون فى إستعادة أجزاء من مصر ثانية على عهد الخليفة عثمان بن عفان، استدعى هذا الخليفة عمرو بن العاص ليرمى البيزنطيين به من جديد لسابق خبرته بحربهم، ونجح عمرو فى مهمته واسترد مصر إلى سيادة الدولة الإسلامية، فلما أراد الخليفة عثمان بن عفان أن يبقى على مصر واليها عبد الله بن سعد بن أبى السرح، ويبقى على عمرو بن العاص إلى جواره قائداً للجند، قال عمرو مقولته المشهورة، لا أقبل أن أكون كمن يمسك البقرة من قرنيها وغيرى يحلبها" وهذا إشارة إلى رخاء مصر.

وهذه العبارة لا تحمل فى طياتها ولا يسبقها كلمة "ولاية"، بينما يتحدث أوكتافيانوس فى فقرة تالية لذلك، عن احتمال تحويل أرمينيا الكبرى إلى ولاية، حيث يقول: "كان فى وسعى أن أجعل من أرمينيا الكبرى ولاية بعد مقتل ملكها أرتاكيس Armeniam maiorem interfecto regeius Artaxe cum possem facere provinciam .

كما أن السجلات الرسمية الأخرى المعاصرة، لم يرد فيها اسم مصر مقروناً بكلمة ولاية، بل جاءت على هذا النحو: "أوغسطس ... قدم (هاتين المسلتين) هدية منه لإله الشمس (شكراً على) إخضاع مصر لسلطان الشعب الرومانى" [1].

Augstus ... Aegypto in potestatem populi Romani redacta soli donum dedit.

وزاد من تدعيم هذا الاتجاه عند هذا النفر من الدارسين، ما حدث فى عام ٢٧ق.م عندما قسمت الولايات الرومانية بين ولايات تابعة للسناتو، أى ولايات سناتورية، وأخرى تابعة للإمبراطور، وكانت مصر فى عداد هذه الأخيرة.

وكان لابد أن تحظى مصر، باعتبارها مخزناً للغلال، ومورداً للأموال بنظام للحكم يختلف منذ الوهلة الأولى عنه فى سائر الولايات الأخرى، فتم اختيار حاكمها من بين طبقة الفرسان، ولم يكن من الطبقة السناتورية، كما جرى التقليد بذلك. ولم يكن يحمل ـ كما يحمل قرناؤه من حكام الولايات الأخرى، لقب "بروقنصل" Proconsul أو "بروبرايتور" Propraetor لكنه حمل لقب "حاكم عام" أو "وال" (برايفكتوس) Praefectus، وسمى حاكم عام الإسكندرية ومصر Praefectus Aelexandreae et Aegypti وحرم على رجال السناتو زيارة مصر، إلا بتصريح خاص من الإمبراطور، وذلك لعدم الثقة فيهم، والخوف من أن يدفع الطموح أحدهم إلى الاستقلال بمصر، معتمداً على وفرة مواردها ومناعة اقتحامها لو أحسن تحصين مداخلها. وقد عبر عن ذلك صراحة المؤرخ "تاكيتوس" Tacitus بقوله

(١) للوقوف على تفاصيل هذه الآراء والآراء المعارضة، والمناقشات التى دارت حول هذه الناحية، راجع: عبد اللطيف أحمد على، المرجع السابق، ص٤٧-٥٢.

"... فمنذ أيام أوغسطس المؤله، تولى مصر والقوات اللازمة لإخضاعها، فرسان رومان فى منزلة الملوك، هكذا رأى من المصلحة أن يضع تحت سيطرته (المباشرة) ولاية عسيرة المدخل، وفيرة الغلال، متنافرة الأهواء، سريعة الهياج..."(١).

على أن هذا الوضع الذى عد متميزاً لمصر عن سائر الولايات الرومانية الأخرى، خاصة تلك التى أمست تابعة للسناتو، لم يشفع لروما عند مصر، التى أدركت أنها فقدت مكانتها فى الساحة الدولية، كدولة ذات سيادة فى ظل البطالمة. وباتت ولاية تدور فى فلك روما، ولم يغب عن ذهن مصر أنه فى الوقت الذى كانت هى فيه قاعدة لإمبراطورية عريضة فى البحر المتوسط هى إمبراطورية البطالمة، حاضرتها فى الإسكندرية، كانت روما ما تزال جمهورية محلية فى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد وأوائل القرن الثالث. وزاد المرارة فى حلق مصر، انتقال عاصمة الإمبراطورية إلى القسطنطينية وليدة القرن الرابع الميلادى على يد قسطنطين الذى دشنها فى الحادى عشر من مايو عام ٣٣٠، فبدت على هذا النحو، إلى جوار الإسكندرية، صاحبة القرون السبعة من عمر الزمن وفى عينيها، قزماً تتضاءل هامته.

ولعل هذه النظرة راحت تزداد، وتسمو مصر بنفسها، بعد أن شهدت الإسكندرية قيام هذه المدرسة اللاهوتية التى حملت عبء الدفاع عن المسيحية، على النحو الذى عرضنا له من قبل، بحيث أضحت الإسكندرية القبلة التى تتجه إليها أنظار الأسقفيات الأخرى والكراسى الرسولية فى الإمبراطورية، تنتظر منها القول الفصل فى قضايا اللاهوت، والمسائل الكريستولوجية التى ثار الجدل حولها على امتداد القرنين الرابع والخامس الميلاديين (٢).

ورغم كل هذا فإن مصر لم يذهب من مخيلتها أبداً أن حضارتها سبقت حضارة الرومان بعدة قرون، ولم تنس الإسكندرية فى يوم من الأيام أنها كانت

---

(١) راجع تفاصيل ذلك فى تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الثانى، مصر فى عصر الرومان، بقلم دكتور إبراهيم نصحى، ص١١١-١١٢ ؛ مصطفى العبادى، مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربى، ص ١٥٣ - ١٦٣ ؛ عبد اللطيف أحمد على، مصر والإمبراطورية الرومانية، ٥٠-٥٣.

(٢) راجع الفصل الثالث

عاصمة البطالمة. ووجد المصريون فى العقيدة الجديدة المسيحية، موئلاً يلتفون حوله، وسلاحاً يشهرونه فى وجه سلطان روما الوثنية أو حتى المسيحية بعدما تحولت الإمبراطورية إلى هذه العقيدة وخالف إيمانها إيمان رعاياها فى مصر. وكلما ازدادت حدة الاضطهاد عنفاً، والذى كان فى جوهره اضطهاد سياسياً (١). ازداد المصريون تمسكاً بعقيدتهم وتشبثا بها، والتفوا حول أسقف الإسكندرية، العاصمة، وأعطوه كل تأييدهم باعتباره ممثلاً لآلامهم، معبراً عن آمالهم، تجاه بطش السلطة الرومانية. ووجدت كنيسة الإسكندرية بدورها، فى جماعات الرهبان الذين ازدادت أعدادهم آنذاك بصورة واضحة، قوة لا يستهان بها فى مواجهة السياسة التعسفية للحكم الرومانى(٢). وليس أدل على ذلك مما يقوله "بودج" Budge من أن هذا الجمع الضخم من الرهبان المصريين، يشكل جيشاً حقيقياً، وقوة كافية لمقاومة أى إجراء غير شعبى، قد تصدره الحكومة الإمبراطورية (٣) ولعل ما أقدم عليه الإمبراطور فالنز Valens (٣٦٤ ــ ٣٧٨)، بعد وفاة الأسقف السكندرى أثناسيوس Athanasius (٣٧٣) من إصدار أوامره باقتحام الأديرة، وتعقب الرهبان ومطاردتهم خاصة رهبان وادى النطرون (٤) الذين كانوا خير عون لكنيسة الإسكندرية فى صراعها مع أساقفة القسطنطينية وأباطرتها، لهو دليل عملى يؤكد مدى الدور الذى قاموا به فى الفترة المبكرة من العصر البيزنطى.

ولما كان هؤلاء الرهبان مصريين خلصاء، لم يتأثروا باليونانية لغة ولا الهلنستية ثقافة، وظلوا على الولاء للغتهم الأصلية وثقافتهم المصرية، فقد نظروا أيضاًمن هذه الزاوية، نظرة الكراهية لهؤلاء المضطهدين باعتبارهم أجانب عن هذه البلاد، دخلاء يمثلون سيادة غريبة مقيتة، أثقلت كواهلهم بالضرائب، وهى الآن تحاول صرفهم كرها عن عقيدة وجدوا فيها العزاء، عن واقع القسوة الذى يعيشون، من جراء الحروب الأهلية، والأزمات الاقتصادية الطاحنة التى كانت تكابدها

---

(١) راجع كتابنا، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، الفصل الأول

(2) PALLAD. Hist. Laus. 34 – 36.

(3) Budge, Stories of the holy Fathers, p. 51.

(4) SOCRAT. Hist. Eccl. IV, 20.

وأيضاً: SOZOM.hist. eccl. VI. 20. راجع الفصل الرابع.

الإمبراطورية فى النصف الثانى من القرن الثالث للميلاد، وعانت مصر بصفة خاصة من جراء هذا التدهور الاقتصادى والانهيار السياسى.

وكان أمراً طبيعياً، إزاء هذه النظرة المتبادلة بين مصر والإمبراطورية؛ الأولى باعتزازها بماضيها الحضارى ومكانتها السياسية وأهميتها العسكرية وثروتها الاقتصادية ومركزها الفكرى المتميز فى دنيا اللاهوت، وكراهيتها للرومان باعتبارهم أصحاب الدور الرئيسى، والمصلحة الحقيقية فى تخليها كارهة عن هذه المكانة، والثانية بحرصها على السيادة على هذه "الولاية" الغنية بقمحها وأموالها، لتوفير الدخل للخزانة ولإطعام شعب روما، ثم من بعد القسطنطينية، كان طبيعياً أن يكون لمصر فى كثير من الأحيان دور أساسى فيما يحدث فى العاصمة الإمبراطورية من تيارات سياسية واضحة أو خفية وخلافات عقيدية جدلية وتقلبات اقتصادية.

لذا كان على الأباطرة حتماً مقضياً أن يضمنوا ولاء مصر الكامل، وهدوء الأمور فيما إذا ما شاءوا أن يتجنبوا حدوث مجاعة فى العاصمة قد تودى بعرشهم، خاصة إزاء حصص القمح المجانى التى كانت توزع فى روما أولاً ثم القسطنطينية، وليس أدل على ذلك من هذا أن النظام ظل ساريا حتى عهد الإمبراطور هرقل Heraclius (٦١٥ ــ ٦٤١) عندما تم الغاؤه بعد أن اجتاحت الجيوش الفارسية الولاية الشرقية للإمبراطورية واستولت على مصر عام ٦١٦، ففقدت بيزنطة بذلك قبو الحنطة، الذى كانت تطعم به عاصمتها من جوع.

وإذا كان هذا الحرص من جانب الأباطرة يبدو أمراً رئيسياً فى سياستهم تجاه مصر، فإنه كان يزداد بصورة واضحة، إبان الأزمات السياسية الداخلية، التى كانت تتعرض لها الإمبراطورية من حدوث تنافس على العرش بين الطامحين إلى اعتلائه، إذ يستبق المتنازعون من حول العرش على الفوز بتأييد مصر، وضمان الفوز بها باعتبارها مفتاح الطريق الآمن إلى سدة الحكم فى روما والقسطنطينية. وكان هذا واضحاً تماماً منذ بواكير تحول مصر كارهة إلى السيادة الرومانية.

ففى عام ٦٨ للميلاد، قتل الإمبراطور نيرون Nero (٥٤ ــ ٦٨م) وتبع حادث الاغتيال هذا اندلاع الاضطرابات داخل الإمبراطورية، وكان السبب الرئيسى فى ذلك هو تدخل الجيش فى السياسة ضارباً عرض الحائط بسلطات

السناتو الرومانى، مجلس الشيوخ الجريح، وإقدامه على اختيار الأباطرة، حتى أصبحت هذه السنة (٦٩م) وهى التى أعقبت مقتل نيرون، تعرف بـ"السنة الشهيرة للأباطرة الأربعة"، وهى التى علمت الجيش الرومانى أنه من الممكن أن يوجد الإمبراطور فى أى مكان خارج روما [١]. وكان من بين هؤلاء الأربعة، فسباسيانوس قائد الفيالق الرومانية فى سوريا، الذى بقى مركزه مزعزعا بعد إعلان نفسه إمبراطوراً، إلى أن أعلن والى مصر والقوات الرومانية فى الإسكندرية وقوفهم إلى جانبه. ومن ثم لم يتوان فسباسيانوس عن الزحف مباشرة إلى الإسكندرية، "ليهصر روما بمجاعة" ــ على حد تعبير تاكيتوس ــ وذلك بمنع إرسال القمح من الإسكندرية إلى روما، والذى حان وقت شحنه، فيضطر منافسه فيتلليوس إلى الإستسلام. وعلى الرغم من أن هذا الأخير ظل يمارس سلطانه حتى الحادى والعشرين من ديسمبر عام ٦٩، إلا أن الإمبراطور فسباسيانوس أعلن أن بداية حكمه تقع فى أول يولية من العام نفسه، وهو التاريخ الذى أعلن ، والى مصر وفيالقها العسكرية تأييدها له [٢] .

ولم يكن هذا التأييد قاصراً على العناصر الرومانية وحدها ــ الوالى والجنود بل امتد إلى الجموع، التى رأت فى هذه الأحداث فرصتها السانحة كى تشفى غليلها بتزعم حركة التمرد ضد غريمتها روما، وتمثل هذا فى الاستقبال الحافل الذى قوبل به فسباسيانوس على مشارف الإسكندرية. وإن كان سرعان ما خاب أمل السكندريين فيه، بعد أن وجدوا فيه "رومانيا" حريصاً على تحصيل الضرائب كاملة كغيره من الأباطرة [٣].

ومع اقتراب القرن الثانى من نهايته، وازدياد وطأة الضرائب على كواهل الأهلين وتعسف الإدارة المالية الرومانية فى مصر فى معاملة دافعى الضرائب، واضطرار أعداد من هؤلاء إلى هجران أراضيهم والفرار إلى المدن الكبرى، بحثاً

(1) Jones, Costantine, p. 2; the decline of the ancient World, pp. 13 – 14.

(2) Dodley, the civilization of Rome, pp. 166 – 167.

وكان هؤلاء الأباطرة الأربعة هم "جلبا" Galba فى أسبانيا، وأوتو Otho فى روما، الذى قتله الحرس البرايتورى الذى اختاره من قبل، ورفع على العرش بدلاً منه فيتللوس. أما الرابع فهو فسباسيانوس.

(٣) للمزيد من التفاصيل، راجع عبد اللطيف أحمد على، مصر والإمبراطورية، ص ١٣٩ – ١٤٤. ويعتبر دكتور عبد اللطيف، أن تيبريوس إسكندر الوالى كان مصرياً، حيث ولد بالإسكندرية، وشغل منصب مدير عام "ابيستراتيجوس" منطقة طيبة عام ٤٢.

عن حياة أفضل، أو الاتجاه إلى قطع الطرق واللصوصية، وخاصة بعد أن ساهمت الخدمات الإلزامية التى فرضتها الإدارة الرومانية على المصريين دون أجر، وتمثلت فى إقامة الجسور وشق القنوات وما إلى ذلك، فى إزدياد السخط العام لدى المصريين تجاه الحكم الرومانى. لذا نجدهم بكل قواهم يعطون تأييدهم الكامل لأفيديوس كاسيوس Avidius Cassius الذى أعلن نفسه إمبراطورا فى مصر وذلك عام ١٧٥، على عهد الإمبراطور الفيلسوف ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius (١٦١ ــ ١٨٠). ورغم أن كاسيوس قد اغتيل بعد عدة شهور على يد أحد أعوانه، إلا أن هذه الأحداث، كانت تشير إلى خطورة الموقع الاستراتيجى والأهمية الاقتصادية لمصر، دل على ذلك حضور الإمبراطور ماركوس أوريليوس إلى مصر فى السنة التالية مباشرة (١٧٦)، وتقربه إلى المصريين بإعلان العفو العام.

وقد توالت زيارات الأباطرة الرومان لمصر، خلال القرن الثالث الميلادى، للإبقاء على شقى العلاقة "القمح والنقود" موصولاً. فقدم إليها سبتميوس سفروس Septimius Severus فى أوائل عام ٢٠٠، وابنه كاراكلا Caracalla سنة ٢١٥، وسفروس إسكندر Severus Alexanderus عام ٢٢٩. وأعلنت مصر فى عام ٢٦٠ اعترافها بالوالى إيميليانوس إمبراطورا، وإن كان لم يقدر له النجاح. وفى سبعينيات القرن الثالث قدم الإمبراطور أوريليان Aurelianus (٢٧٠ ــ ٢٧٥) إلى مصر، ليستعيد نفوذه فيها، بعد أن تمكن من إيقاع الهزيمة بالتدمريين وملكتهم زنوبيا Zenobia أما قائده الذى تركه فى مصر، وهو بروبوس Probus لتأمين الحدود الجنوبية، فقد تمت المناداة به إمبراطور فى عام ٢٧٦ بعد وفاة أوريليان. وتمكن من اعتلاء العرش الرومانى، وحكم الإمبراطورية طيلة ست سنوات آتية. واضطر الإمبراطور دقلديانوس Diocletianus (٢٨٤ ــ ٣٠٥) إلى المجىء إلى مصر بنفسه، فى تسعينيات القرن الثالث، للإشراف بنفسه على إخماد الثورة العارمة التى أشعلها دوميتيوس دوميتيانوس Domitius Domitianus الذى أعلن من نفسه إمبراطوراً، إلى أن تمكن دقلديانوس من القضاء عليه.

وكان تحول مصر إلى المسيحية، وتباعدها العقيدى عما تدين به القسطنطينية عاملاً أضاف الكثير من المرارة إلى نفوس المصريين، الذين رأوا فى كنيسة القسطنطينية التى يدعمها الأباطرة بكل قواهم، وعن طريق قوانين المجامع

الكنسية المسكونية، منافساً خطيراً جديداً لكنيسة الإسكندرية، التى تسبق قرينتها بثلاثة قرون سوياً. وآلم شعورهم ما قررته هذه المجامع من احتلال أسقفية القسطنطينية، للمرتبة الثانية بعد روما مباشرة، متعالية بذلك على الإسكندرية (١). لذا تجمعت هذه العوامل جميعها، المرارة السياسية، القهر الاقتصادى، والخلاف العقيدى، والنزاع حول المكانة، لتزيد من تعميق النظرة المتبادلة بين الإمبراطورية ومصر، الأولى بحرصها ــ كما أسلفنا ــ على القمح والنقود .. والثانية بمحاولة رد الاعتبار وإثبات الذات.

ففى عام ٣٥٠ للميلاد قتل قنسطانز Constans إمبراطور النصف الغربى من الإمبراطورية (٢) على يد أحد قادته ويسمى ماجننتيوس Magnentius ويعود إلى أصول جرمانية، وأعلن نفسه إمبراطوراً فى الغرب بعد تغلبه على منافسيه، الذين دفعهم نجاح تمرده إلى الإقدام على مثل عمله (٣). وبعث إلى إمبراطور النصف الشرقى قسطنطيوس، يطلب إليه اقرارّ الأمر الواقع واعتباره إمبراطوراً شريكاً، غير أن قسطنطيوس رفض هذه المساومة، وصمم على أن يعيد من جديد توحيد شطرى الإمبراطورية تحت سيادته، وأعد نفسه لحرب خصمه وقاتل أخيه.

وكان ماجننتيوس يدرك جيداً القيمة الحقيقية لمصر فى هذا الصراع المرتقب بينه وبين قسطنيطوس، وداعبته الآمال بنجاح مسعاه فى ضم مصر إلى جانبه، خاصة وأن المصريين وكنيسة الإسكندرية، كانوا يحملون العداء للإمبراطور الشرعى، بسبب الخلاف العقيدى الناشب بينهم وبين القسطنطينية، فبينما تدين هذه

---

(١) للمزيد من التفاصيل عن هذه العلاقات العدائية بين كنيستى القسطنطينية والإسكندرية، خصص الباحث الجزء الخامس من كتاب ــ الدولة والكنيسة، للحديث عن الصراع الكنسى على الزعامة.

(٢) كان الإمبراطور قسطنطين العظيم قد أقدم قبل وفاته فى سنة ٣٣٧ على تقسيم إدارة الحكم فى الإمبراطورية بين أبنائه الثلاثة، فذهب أكبرهم، قسطنطين الثانى، بغالة وبريطانيا وأسبانيا، وساد أصغرهم قنسطانز على داشيا ومقدونيا وبانونيا وأفريقيا. وتملك ثالثهم قسطنطيوس تراقيا وبونطس وآسيا والشرق. وبعد مضى ثلاث سنوات، نشبت الحرب بين الأخوين الأكبر والأصغر. وتم قتل أولهما .. فاستولى قنسطانز على أملاكه وأصبح سيداً لثلثى الإمبراطورية.

(٣) للوقوف على تفاصيل فوضى هذه الحروب الأهلية ــ راجع:
SOCR hist. Eccl. II. 25, 28, 32; SOZOM. hist. Eccl. IV, 4.

بالآريوسية، القائلة "بخلق" المسيح"، كانت الإسكندرية قائمة على الإيمان بالنيقية، المبنية على "ولادة" المسيح، و"مساواته للآب فى الجوهر [١].

أما القضية فى جوهرها .. فكانت عداءاً شخصياً بين الإمبراطور والأسقف السكندرى مرجعه الخلاف الفكرى العميق بين الدولة والكنيسة. فالفكر السياسى الرومانى كان يقوم على سيادة الإمبراطور المطلقة على كل رعاياه فى الأمور، وكما هو الحاكم المدنى والقائد العسكرى .. فهو أيضاً الكاهن الأعظم Pontefix Maximus فى الوثنية، والأسقف الأعلى ونائب المسيح على الأرض فى المسيحية .. ومن ثم كان الفكر السياسى الرومانى يرفض تماماً وجود كيان مستقل داخل سلطان الدولة، أو بتعبير آخر دولة داخل الدولة. وكان أمراً ضرورياً أن يصطدم مع الفكر الكنسى القائم على أن هناك "مالقيصر" وهناك "مالله" وقد رأى الإمبراطوران قسطنطين العظيم وابنه قسطنطيوس فى الأسقف السكندرى أثناسيوس، وموقفه تجاههما، خروجاً على الفكر السياسى الرومانى، فأقدم كل منهما على نفيه، الأول عام ٣٣٥، والثانى سنة ٣٣٩، وليس أبلغ على الدلالة على مدى هذا العداء، مما جاء على لسان قسطنطيوس، فى حديثه مع ليبريوس Liberius أسقف روما وهو يحاوره [٢] "ليس هناك نصر واحد من الذى تحقق لى ولا حتى ذلك الذى لم يكن متوقعاً على ماجننتيوس، يعدل عندى طرد هذا الوغد (يعنى أثناسيوس) من شركة الكنيسة".

وقد ساعد الكنيسة بصفة عامة خلال القرن الرابع، وأثناسيوس بصفة خاصة آنذاك على تحقيق شىء من النجاح فى صراعهما مع الدولة، وجود عاهلين أو ربما ثلاثة على عرش الإمبراطورية، إذ كان كل فريق يحرص على أن يستقطب إلى قضيته، هذا الإمبراطور أو ذاك. وفى مثالنا هذا الذى نضربه، لقى الأسقف السكندرى العون من إمبراطورى النصف الغربى على التوالى، الأخوين قسطنطين الثانى وقنسطانز، لقضاء فترتى نفيه الأولى (٣٣٥ ــ ٣٣٧) والثانية (٣٣٩ ــ ٣٤٦)، هناك، ولتمسك الغرب بالإيمان النيقى، وربطه بين هذا المعتقد وأثناسيوس

---

(١) راجع الفصل الثالث.

(2) THEOD. hist. eccl. II, 13.

باعتباره المدافع عنه، ومسايرة عاهلى الغرب لرعاياهم بعد أن أنقلب القول الذائع على رأسه فلم يعد "الناس على دين ملوكهم، بل أصبح الملوك على دين ناسهم" !!، وذلك لعدم معرفة هؤلاء الملوك بشيء من كنه هذا الخلاف العقيدى الدائر حول المسيح، ولتحقق سيادتهم بمقتضى الفكر السياسى الرومانى على أقاليمهم.

لذا لم يكن غريباً أن يكتب قنسطانز إلى أخيه قسطنطيوس فى مطلع سنة ٣٤٤، بشأن أثناسيوس، مهدداً متوعداً، طالباً إليه السماح له بالعودة إلى أسقفيته ومعه بولس أسقف القسطنطينية. وجاء فى رسالته "أثناسيوس وبولس فى معيتى والآن عاهد نفسك على أن تعيدهما ثانية إلى كنيستيهما، وأن تعاقب أولئك الذين أساءوا إليهما دون عدالة. ولسوف أبعث بهما إليك، ولئن رفضت تنفيذ مشيئتى فكن على يقين أنك ستجدنى هنا .. عندك لأعيدهما بنفسى رغم أنفك [١].

ولم يغب عن ذهن قسطنطيوس الآن (٣٥٠) أنه أحنى ساعتها للعاصفة رأسه، وأنه كان على وشك أن يفقد عرش الإمبراطورية فى القسطنطينية، بسبب أسقف الإسكندرية، خاصة وهو يعلم علم اليقين أن أخاه وهو يشهر سيف التهديد فى وجهه، كان جاداً فى قوله .. فهو لم يتورع عن قتل أخيه الأكبر قسطنطين الثانى لأربع سنوات خلت (٣٤٠)، وهو على استعداد الآن أن ينفذ وعيده، فى وقت كانت الأحوال العسكرية لقسطنطينيوس على جبهة الفرات، فى غير صالحه، إذ تلقى هزيمة ساحقة على يد الفرس فى أوائل عام ٣٤٤ عند سنجار، فقد فيها عدداً كبيراً من قواته. ولا يستطيع مطلقاً أن ينسى تحدى الأسقف السكندرى له أثناء لقائهما فى أنطاكية، فى طريق عودة أثناسيوس إلى الإسكندرية راجعا من منفاه، فعندما طلب الإمبراطور منه تخصيص كنيسة للآريوسيين فى الإسكندرية، أجابه الأسقف بأنه على استعداد لإطاعة أوامر الإمبراطور شريطة أن يمنح الإمبراطور النيقيين فى أنطاكية نفس الإمتياز. ولا ريب أن هذه الإجابة كانت صدمة عنيفة للإمبراطور، على حد تعبير المؤرخ المعاصر ثيودوريت Theodoretus، عدها قسطنطيوس طعنا فى كرامته [٢] وهيبة المنصب

(1) SOCR. hist . eccl. II. 22

(2) THEOD. Hist. Eccl. II. 9.

الإمبراطورى، وأسرها فى نفسه ولم يبدها له، وآثر السلامة فى وقت لم يكن يمتلك عندئذ طريقاً سواها، وهو يعلم أن أثناسيوس يرد بسيف أخيه عاهل الغرب!.

وها هو قسطنطيوس يواجه في عام ٣٥٠ ما واجهه قبل ذلك بست سنوات، فقد أدرك ماجننتيوس أن طريقه إلى القسطنطينية محفوف بالمخاطر، وبقاءه على العرش الإمبراطورى هناك غير آمن، إلا أن يضمن وصول القمح من مصر إلى أهالى العاصمة، التى يطمح فى القفز عليها. ومن ثم بعث على الفور باثنين من أعوانه، كلمنتوس Clementus وفالنز Valens إلى الإسكندرية، الباب الذى يُحمل منه القمح إلى العاصمة الإمبراطورية. وقد استقبلهما أثناسيوس ــ كما يروى هو نفسه "بدموع الحزن على الإمبراطور الراحل" (١) ومع أن الرجلين بذلا محاولات يائسة، لضمان تأييد مصر لسيدهما، وهجران جانب قسطنطيوس الذى يمارس سياسة العنف لفرض عقيدة معينة يرتضيها، إلا أن الوفد باء بالخسران، وكان هذا شيئاً طبيعياً، فلم يكن من المعقول ــ كما يحدث أثناسيوس ــ "أن يصافح يدا امتدت لتقتل الرحمة والتقى" (٢). ولا غرو فقد علمنا مدى الصلة الوثيقة التى كانت تربط الأسقف السكندرى بالإمبراطور القتيل.

ولم يكن قسطنطيوس أقل حرصاً من ماجننتيوس، على ضمان استمرار بقاء مصر إلى جانبه، خاصة وأن موقفه كان أكثر من منافسه سوءاً. فهو يستعد لحرب فى الغرب ضد مدعى العرش هذا، بينما القوات الفارسية تتحين الفرصة للهجوم على أنطاكية، التى ظلت محط آمالها عدة قرون، وهو لا يعلم متى ستنتهى هذه الحروب فى الغرب وقد طالت فعلاً إلى ثلاث سنوات. وعليه أن يضمن لعاصمته خلال غيابه، أسباب الهدوء فيها، ولهذا فقد حمل أمين بلاطه باللاديوس Palladius رسالة إلى الأسقف السكندرى جاء فيها:

"قسطنطيوس أوغسطين المظفر .. إلى أثناسيوس .. لا يخفى على فطنتك كيف أنى على الصلوات عاكف .. والضراعة، حتى أحقق بالنجاح كل ما كان ينتويه أخى الراحل قنسطانز،

---

(1) ATHANAS. Apol. Ad Const. 9.
(2) Ibid. 7.

وسوف تدرك حكمتك بجلاء كيف أنى مغتم، فقد كُلِمْت بعد إذ أتانى نبأ أغتياله بيد الأوغاد الآثمين. والآن نظرا لأنا على يقين من أن بعضا يسعى دوما لايقاع الأذى بك والضرار، منتهزين فرصة المأساة الأليمة، فإنا قد رأيناه حسنا أن نبعث لنيافتكم هذه الرسالة، نحضك فيها، وأنت بالأسقفية قائم، أن تعلم الناس الخلود إلى السكينة، وبالدين يقومون، ولتشاركهم كما اعتدت الصلوات، فهذا مايتفق ورغباتنا" (١)

والرسالة على هذا النحو، وفى جزئها الأخير، أمر صريح إلى الأسقف السكندرى بالتزام الهدوء، والانصراف إلى أداء الطقوس الكنسية، وحث الجموع على التمسك بأهداب السلام، فهذا كله فقط هو "ما يتفق ورغبات الإمبراطور".

لقد كان قسطنطيوس يدرك جيداً مدى الأخطار التى تهدد سلطانه فى مصر، إذا ما أقدم الأسقف على إثارة مشاعر الجموع ضد سلطان الإدارة الإمبراطورية ولا كان غافلاً عن الأثر الكبير الذى يمكن أن يحدثه الرهبان المصريون بين أهليهم بإشارة يسيرة من أسقفهم السكندرى، ولا غاب عن ذاكرته أن أباه قسطنطين لم يقدم على تعيين أسقف على عرش الكنيسة السكندرية بعد أمره بنفى أثناسيوس إلى غالة عام ٣٣٥، وظل العرش الأسقفى فى الإسكندرية شاغراً طيلة عامين حتى عاد أثناسيوس من منفاه على يد قسطنطين الثانى، وخلال هذين العامين تلقى قسطنطين رسائل عديدة من الرهبان وفى مقدمتهم أنطونيوس، تلتمس منه إعادة أثناسيوس إلى كرسيه. وكانت مخيلة قسطنطيوس لا تزال تعلق بها صورة الإسكندرية عندما جاءتها الأنباء بتعيين "جريجورى الكبادوكى" أسقفا لها خلفا لأثناسيوس سنه ٣٣٩، ولم يكن قد مضى على عودة هذا الأخير من منفاه فى غالة أكثر من خمسة عشر شهراً فقط، فقد تعرضت المدينة لحالة من الهياج والفوضى، وراح المسيحيون يعبرون عن سخطهم بعقد الاجتماعات الغاضبة فى الكنائس، وصدرت الأوامر الإمبراطورية بإنزال أقصى العقوبة بهؤلاء المعارضين، ولم يتمكن جريجورى من دخول المدينة إلا فى صحبة قوة عسكرية قوامها خمسة آلاف جندى. وقد عبر

---

(1) ATHANAS. Apol. Ad Const., 22.

أثناسيوس بنفسه عن هذه الحالة فى الرسالة العامة Epistola Encyclica التى كتبها إلى عموم الأساقفة وقال فيها ".. وبينما السلام على الأرض سائد، إذا بمرسوم حاكم مصر يعكر الصفو، وينبىء بمقدم الغازى [جريجورى] إلى رعية ليس لديها الرغبة فى لقياه أو الدخول فى شركته".

أمام هذا كله لم يكن هناك من سبيل أمام قسطنطيوس إلا أن يكتب مثل هذه الرسالة إلى أثناسيوس، معبراً له فيها عن مودة غير حقيقية، ومطمئناً، ومبدياً فيها فى الوقت نفسه رغبة الإمبراطور فى أن تظل الأمور فى مصر هادئة بعيدة عن الدخول فى مثل هذه المشكلات السياسية الدائرة من حول العرش بين كل من قسطنطيوس وما جننتيوس، وقد آتت هذه الرسالة أكلها، فبقيت مصر على ولائها لقسطنطيوس، حتى إذا تحقق له النصر على خصمه سنة ٣٥١، ثم التخلص منه نهائياً سنة ٣٥٣، راح يصفى مع الأسقف السكندرى حساباته القديمة. ولم يأت عام ٣٥٦، إلا وكان أثناسيوس قد ارتحل عن الإسكندرية فاراً بنفسه بعد محاولة القبض عليه من جانب جنود الإمبراطور، ملتجئا إلى الرهبان فى صحراء مصر، أعوانه وأنصاره، مبتدئاً بذلك رحلة نفيه الثالث.

ولم يمض على ذلك ثمان سنوات، كان أثناسيوس قد عاد فيها إلى الإسكندرية ثم نفى للمرة الرابعة، ثم عاد ثانية [1] ، إلا وأصدر الإمبراطور فالنز Valens (٣٦٤ – ٣٧٨) أوامره بنفى أساقفة النيقية، وفى مقدمتهم أسقف الإسكندرية، فقد كان الإمبراطور آريوسيا متحمسا. وقد أعلن هذا المرسوم فى الإسكندرية فى الخامس من مايو سنة ٣٦٥، فاندلعت الفوضى فى المدينة وعجزت الحامية عن التصدى لها، وزاد الأمر سوءاً أن الثورة لم تقتصر على الثغر وحده، بل امتدت إلى أنحاء مصر كلها كما يعبر عن ذلك المؤرخون المعاصرون [2] الذين

---

(١) بعد وفاة الإمبراطور قسطنطيوس عام ٣٦١ اعتلى العرش ابن عمه جوليان Iulianus آخر أفراد بيت قسطنطين، ولما كان فيلسوفاً وثنياً أتبع فى معاملته للمسيحيين أسلوباً عرف باسم "الاضطهاد النبيل" فسمح للأساقفة الذين كان قسطنطيوس قد نفاهم بالعودة ثانية إلى ديارهم، لكنه عاد فأصدر قراراً بنفى أثناسيوس. وكان هذا هو النفى الرابع للأسقف السكندرى. فلما قتل جوليان عام ٣٦٣ وخلفه جوفيان Iovianus أعاد أثناسيوس إلى كرسيه فى الرابع عشر من فبراير ٣٦٤. راجع تفاصيل هذه الأحداث فى كتابنا – الدولة والكنيسة، الجزء الثالث، أثناسيوس، ص ٣١٣ – ٣٦٥.

(2) SOZOM. Hist. Eccl. VI, 21 وأيضاً HIST. ACEPH. X, 15.

يذكرون أن الناس راحوا يتقاطرون من أنحاء مصر وصحاريها، يعنون جماعات الرهبان، على الإسكندرية، حتى باتت المدينة على وشك الانفجار. وقد شملت الاضطرابات كنائس مصر جميعها، وزاد الأمر عنفاً أن قوات الحامية التى كانت تحت سيطرة الحاكم "فلافيانوس" Flavianus الإلليرى، كانت غير كافية للسيطرة على هذا الهياج، مما دفع الجموع إلى التمادى فى سخطها، وأعلنوا رفضهم للمرسوم الإمبراطورى على اعتبار أن أثناسيوس لا يدخل ضمن دائرة هذا المرسوم. وقد استمرت هذه الثورة فى المدينة طيلة شهر كامل، ولم يحاول الحاكم استخدام القسوة فى إخمادها، وربما يكون ذلك راجعاً إلى ما قلناه عن قلة الحامية. وكانت ثورة الإسكندرية هذه عام ٣٦٥ خير تعبير عن مدى النفوذ الذى تحقق للأسقف السكندرى فى نفوس الجموع من شعب الكنيسة والرهبان، تحدياً للسلطة الإمبراطورية وكراهية لها.

وقد اقتنع فلافيانوس أن لا قبل له بمواجهة غضب أهالى الإسكندرية فأعلن أنه قد بعث بتقرير إلى الإمبراطور يعرض عليه الحجج التى قدمها الأهلون باستثناء الأسقف السكندرى من قرار النفى الذى صدر به المرسوم الإمبراطورى، ودعا الناس إلى التزام الهدوء حتى يأتيه رد الإمبراطور فالنز، ولابد أن يكون تقرير حاكم مصر قد تضمن عرضا وافياً عن هذه الإضطرابات التى شهدتها المدينة على امتداد شهر كامل. غير أن الإمبراطور ازداد اقتناعنا بأن أثناسيوس هو المحرك الأساسى لهذه الثورة وأنه يتحدى بذلك سلطان الإمبراطور، فأصر على ضرورة القبض عليه. لكن الجهاز السرى الدقيق للرهبان، تمكن من "تهريب" أثناسيوس من الإسكندرية، كما حدث من قبل، ليبدأ فى حمايتهم رحلة نفيه الخامس فى الخامس من أكتوبر سنة ٣٦٥.

على أن الصراع من حول العرش فى العاصمة الإمبراطورية، دفع فالنز إلى أن يلعق مرسومه ثانية بعد أربعة أشهر فقط، ذلك أن أحد القادة العسكريين ويدعى بروكوبيوس Procopius، انتهز فرصة خلو العاصمة من الإمبراطور الذى كان مقيما فى أنطاكية لإنشغاله فى التصدى للقوات الفارسية على جبهة الفرات، وأعلن نفسه إمبراطوراً قرب نهاية عام ٣٦٥، مدعياً أن الإمبراطور الراحل ..

جوفيان قد اختاره من قبل خلفا له، عندما أهداه العباءة الإمبراطورية [1]، وتمكن بروكوبيوس من أن يجمع قوات كبيرة فى فترة قصيرة، مما أصاب الإمبراطور بحالة من "الهلع" ــ على حد تعبير المؤرخ المعاصر سقراط Socrates [2] .

والتوقيت الذى اختاره بروكوبيوس لإعلان تمرده على فالنز، وتنصيب نفسه إمبراطوراً فى القسطنطينية، يوحى بما لا يدع مجالاً للشك بأنه انتهز فرصة أحداث الإسكندرية والثورة المندلعة فيها والممتدة إلى "كل أنحاء مصر" حسب روايات شهود العيان، وسخط المصريين على الإمبراطور فالنز، لتعسفه فى معاملة أسقف الإسكندرية، ليضمن بذلك وقوف مصر دون تردد إلى جانبه، انتقاماً من فالنز، الذى أسقط فى يده، وأبصر حرج موقفه تماماً.

فها هى القسطنطينية قد أمست فى قبضة بروكوبيوس، ومصر توشك أن تضيع منه وتؤيد خصمه، فيفقد بذلك الأموال والمؤن اللازمة لمقاومة مدعى العرش، ومواصلة الإستعدادت العسكرية لمجابهة الفرس الذين يتحفزون الآن للقفز على أرمينيا، وليس بمقدوره أن يرسل بجزء من قواته إلى الإسكندرية لإخماد هذه الثورة، ولابد أن ذاكرة فالنز كانت تعى تماما ما وقع من قبل زمن قسطنطيوس وماجننتيوس. وإذ وضع الإمبراطور أمام ناظريه كل هذه الاعتبارات، أصدر أوامره على الفور باستدعاء أثناسيوس ليعتلى كرسى أسقفيته من جديد، وأعلن ذلك فى الإسكندرية فى أول فبراير سنة ٣٦٦، بل أمر أحد موظفيه فى مصر بأن يخف لاستقبال أثناسيوس. وقام ممثل الإمبراطور بالفعل وخف للقاء الأسقف السكندرى وحمايته حتى دخوله الكنيسة [3] .

ولا شك أن الإمبراطور قد أيقن من خلال تجربته الشخصية، أن وجود أثناسيوس على كرسيه فى الإسكندرية، يمارس مهامه الرعوية، تحت سمع الإمبراطور وبصره أفضل بكثير من إبعاده عن بيعته، مما يعطى الفرصة لانصاره بأحداث الشغب فى مصر، مما يعود بآثاره السياسية والاقتصادية السيئة على الإمبراطورية، ولعل هذا يفسر لنا كيف أن هذا النفى الأخير لأثناسيوس لم يستمر أكثر من أربعة أشهر فقط.

(1) AMM. MARC. res gest. XXVI, 6.
(2) SOCR. Hist. Eccl. IV, 3.
(3) HIST. ACEPH. XI, 6.

ويعلق المؤرخ الكنسى المعاصر سوزومنوس Sozomenos على ذلك فى صراحة بالغة بقوله :

"لا بد أن تساور الإنسان الشكوك فى الدافع الذى حداً بفالنز إلى التصريح لأثناسيوس بالعودة إلى أسقفيته، لا ريب أن ذلك لم يكن نابعاً من نية صادقة ... لكن لابد أنه كان يخشي حدوث الفتنة من جانبى أولئك المتعلقين بالأسقف وهم كثيرون، مخافة أن يؤدى ذلك إلى الاضرار بالشئون العامة للإمبراطورية".

ثم يضيف إلى ذلك قوله :

" وأنى لعلى يقين أن هذا السبب هو الذى أبقى أثناسيوس على أسقفيته فى الوقت الذى لقى فيه العنت عدد كبير من الأساقفة الآخرين" (١).

وقد أصاب سوزومنوس كبد الحقيقة بقوله هذا، فعبارة "الإضرار بالشئون العامة للإمبراطورية" ترمز بوضوح إلى الأهمية التى يعلقها أباطرة القسطنطينية على مصر من الناحيتين الاقتصادية والسياسية .. وهذا يفسر تماما عبارات مؤرخنا الأخيرة، القائلة بعودة أثناسيوس إلى بيعته، لتهدئة خواطر المصريين الثائرين، بينما بقى زملاؤه من الأساقفة الآخرين "النيقيين" تحت طائلة النفى. ولم يكن سوزومنوس وحده الذى أدرك هذه الحقيقة، بل سجلها بقلمه أيضاً المؤرخ الناقد، المعاصر، والذى كان يعيش فى القسطنطينية ـــ سقراط ـــ فى قوله :

"لقد عاد أثناسيوس إلى الإسكندرية، وحرص الإمبراطور بعد ذلك على أن لا يعكر صفو السلام هناك. فقد كان يعلم تماماً قوة تلك الجموع التى تؤيد أثناسيوس، فلم يحاول أن يستثير غضبهم مخافة أن تتعرض أمور الدولة العامة للأخطار على يد السكندريين، الذين كانوا بطبعهم جنسا غاضباً" (٢).

(1) SOZOM. hist. eccl. VI, 12.
(2) SOCR. hist. eccl. VI, 20.

ويدعم هذه الآراء، أن الإمبراطور فالنز لم يقدم على حرب خصمه بروكوبيوس، إلا بعد أن اطمأن إلى عودة الأسقف السكندرى إلى كرسيه الأسقفى، واستقرار الأمور تماماً فى مصر، هذا بالإضافة إلى أنه ظل طيلة سبع سنوات آتية، هى الباقية من عمر أثناسيوس (+ ٣٧٣) لا يحاول الإقدام على التعرض بسوء له مرة أخرى، فقد كان يعلم يقيناً عاقبة هذا العمل الذى يعنى إعطاء الفرصة لحدوث الاضطرابات والفوضى فى مصر. بينما امتدت يد عذابه إلى أساقفة النيقية الآخرين.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مرسوم الإمبراطور الخاص بنفى أثناسيوس أذيع فى الإسكندرية فى مايو ٣٦٥ .. وهذا التوقيت يوافق فترة جنى محصول القمح، ثم جاء تأكيد الإمبراطور وأوامره بضرورة القبض على أثناسيوس، بعد حدوث الاضطربات فى الإسكندرية ومصر، فى أوائل أكتوبر من العام نفسه، وهو الشهر الذى كان يتم فيه دائماً إرسال شحنة القمح من الإسكندرية إلى القسطنطينية، وهذا يجعلنا نذهب إلى القول أن فالنز كان يسعى جاهداً لإبعاد أثناسيوس عن المدينة فى الوقت الذى تجرى فيه الاستعدادات من جانب حاكم مصر لإرسال القمح إلى العاصمة الإمبراطورية، مخافة أن يحرض رعيته على تعطيل وصول هذه الشحنة، فلعله كان ماثلاً فى ذهنه تلك الاتهامات التى بمقتضاها تم نفى أثناسيوس على يد قسطنطين للمرة الأولى عام ٣٣٥. أو لعله خشى أيضاً أن يقدم الثائرون فى المدينة على مهاجمة صوامع التخزين فى الإسكندرية ونهب ما فيها من حصة العاصمة الإمبراطورية، وقد حدث هذا فى بعض الأحيان، يدلنا على ذلك أن الأوامر قد صدرت فيما بعد بعدم نقل شحنة القمح المخصصة للقسطنطينية كلها دفعة واحدة من الأقاليم إلى الإسكندرية، بل تنقل على مراحل، بحيث يتم شحنها أولاً بأول إلى العاصمة.

ولعل ما حدث على عهدى كل من ثيوفيلوس وكيرلس أسقفى الإسكندرية خلال النصف الأول من القرن الرابع حول الخلافات العقيدية وانتصار إمبراطور القسطنطينية أركاديوس وابنه ثيودوسيوس الثانى لكنيسة الإسكندرية حتى على أسقف العاصمة، يعد دليلاً عملياً على مدى ما وصلت إليه مكانة مصر عند الإمبراطورية، رضيت أم سخطت، فقد أفلح ثيوفيلوس بسياسته ورهبانه وجماعات البحارة المصريين فى القسطنطينية، فى الحصول على مؤازرة يودوكسيا زوج

الإمبراطور أركاديوس، ليتحقق له ما أراد من عزل يوحنا ذهبى الفم من منصبه باعتباره راعياً لكنيسة القسطنطينية، رغم السمعة الذائعة والصيت اللاهوتى الذى كان له، والذى فاق به كل معاصريه وكذلك فعل ـ بالأسلوب نفسه والوسائل ذاتها، كيرلس السكندرى ليفلح فى استقطاب الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى إلى صفه، وينزل أسقف القسطنطينية نسطوريوس عن عرشه مدانا، وليثبت كيرلس أن قوة الرهبان المصريين ليست فقط داخل مصر، بل أيضاً خارجها فى قلب العاصمة الإمبراطورية، بعد أن صحب معه أثناء إنعقاد مجمع إفسوس **Ephesus** المسكونى عام ٤٣١ نفراً كبيراً منهم، أدوا دورهم هناك باقتدار. وقد دفع هذا الدور المتعاظم للرهبان إمبراطوراً مثل جوستنيان فيما بعد أن يحسب حسابهم ـ كما يقول أسد رستم[١] ـ بعد أن لمس قوتهم المتزايدة بحيث شكلوا جيشاً مستعداً لتنفيذ أوامر البطريرك.

ومع ازدياد حدة الخلاف العقيدى حول طبيعة المسيح بين الكنائس فى الإمبراطورية خلال النصف الأول من القرن الخامس الميلادى، والذى واكب نهاية أسرة ثيودوسيوس على العرش البيزنطى، ووجود فترة طويلة تقترب من ثلاثة أرباع القرن (٤٥٠ ـ ٥١٨) خلت من وجود أسرة بعينها لتملك زمام الأمور فى القسطنطينية، حدث صراع عنيف متعدد الأطراف من حول العرش، شاركت فيه هذه المرة عناصر مختلفة، مثل الإيزوريين، الذين ينتمون إلى منطقة أيزوريا Isouria الجبلية فى آسيا الصغرى، والجرمان، الذين هطلوا على الإمبراطورية بعد معركة أدريانوبل سنة ٣٧٨ وهزيمة الإمبراطورية، وإنسياح الجرمان داخلها، بحثاً عن مستقر لهم ومقام على أرضها، وبلوغهم أعلى المناصب العسكرية، وتحكمهم فى تعيين الأباطرة وعزلهم فى القسطنطينية، كما حدث على يد جايناس Gainas القوطى، ناهيك عن نفوذهم الواسع فى البلاط الإمبراطورى فى النصف الغربى من الإمبراطورية [٢] .

نقول إنه مع هذه الاضطرابات وتداخل عناصرها وفقدان الإمبراطورية ـ إلى حين ـ للنظام السياسى الذى وضعه قسطنطين العظيم لاعتلاء العرش

---

(١) كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، جـ ١ ص ٣٦٩ – ٣٧٠.

(٢) راجع تفاصيل هذه الأحداث فى : **C. M. H. Vol. I, pp. 457- 486**

الإمبراطورى، وما صحبها من حدة النزاع العقيدى، كان لابد أن يكون لمصر دورها الهام خلال هذه الأحداث. ساعد فى ازدياد أهميته أن مصر اتخذت لنفسها معتقداً يخالف ما آوت إليه القسطنطينية. فبينما آمنت هذه بطبيعتين فى المسيح، مستقلتين غير منفصلتين، آمنت الإسكندرية بطبيعة واحدة من طبيعتين. وكان طبيعياً إذن أن يقدم المتنافسون على العرش البيزنطى، على إظهار ميلهم وتأييدهم ــ على الأقل ظاهريا ــ لكنيسة الإسكندرية، حتى تطمئن نفوسهم إلى أن مصر بأموالها وقمحها سوف تؤمن ظهورهم فى عاصمتهم، وأن أهلها لن يسببوا لهذا المدعى للعرش قلقاً يذهب بآماله.

وكان هذا واضحاً فى سبعينيات القرن الخامس عقب وفاة الإمبراطور ليو الأول Leo I (٤٧٤)، إذ خلفه حفيده وسميه الثانى، ولما كان طفلاً فى السادسة من عمره فقد تولى أبوه زينون Zeno الوصاية عليه، ثم لم يلبث أن صار إمبراطور شريكاً فى الشهر التالى مباشرة، ليقفز على العرش بعد ذلك بتسعة أشهر إمبراطوراً منفرداً بعد وفاة ابنه الإمبراطور الطفل. إلا أن الأصل الإيزورى الذى يعود إليه زينون كان ستاراً أخفى وراءه الطامحون فى العرش أهدافهم الأساسية. وحيكت المؤامرات من جانب الإمبراطورة الجدة "فرينا" Varina زوجة ليو الأول، وشقيقها باسيليسكوس Basiliscus ضد ابنتها أريادنة Ariadna وزوجها زينون، مما اضطرهما للفرار إلى المناطق الشرقية من آسيا الصغرى، فأتاح ذلك الفرصة أمام باسيليسكوس لاعتلاء العرش فى يناير ٤٧٥.

وطبيعى أن يكون هذا الإمبراطور فى حاجة ملحة إلى الأموال للإنفاق منها على أنصاره الذين رفعوه إلى عرش الإمبراطورية. وزاد فى شدة احتياجه أن زينون استولى على ما فى الخزانة قبل هروبه، ونقله معه إلى حيث يقيم، ليقدمه هو الآخر عطية لمؤيديه، فى هذا الصراع المحتدم بينه وبين مغتصب العرش. ولذا فرض باسيليسكوس عدداً من الضرائب واستولى من الكنيسة على الأموال قهراً(١)، لكن هذا كله ما كان يغنيه عن أموال مصر وقمحها، وأيقن خطورة موقفه إذا لم

---

(1) Bury, history of the Later Roman Empire, I, p. 389.

وأيضاً Jones, The Later Roman Empire, I, p. 225.

يسارع بضمها إلى صفه، حيث كان زينون موجوداً فى المناطق الشرقية من آسيا الصغرى وبمقدوره أن يستخدم أعوانه وجنوده من الإيزوريين، بنى جلدته، فى بسط سلطانه على سوريا ومصر، فيهدد القسطنطينية بحصار اقتصادى، يخنق أهلها ويسقط خصمه من على العرش.

ولما كان هذا كله ماثلاً لعينى باسيليكوس، فقد أصدر على الفور فى التاسع من إبريل ٤٧٥، ولما يمضى على اعتلائه العرش أكثر من أشهر ثلاثة، ومع اقتراب موسم حصاد القمح، منشوراً أدان فيه قانون الإيمان الصادر عن مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١، القائل بالطبيعتين فى المسيح، ووضع تحت طائلة اللعنة رسالة العقيدة (١) Tomus التى كان البابا ليو الأول قد بعث بها من روما لتتلى فى مجمع إفسوس الثانى المنعقد سنة ٤٤٩. وجاء فى منشور باسيليسكوس " ... إن الإجراءات التى صدعت وحدة كنائس الله المقدسة ونظامها، وعكرت صفو سلام العالم كله، نعنى بها .. ما يدعى "رسالة العقيدة" الخاصة بـــ"ليو" وكل ما قيل أو وقع فى خلقيدونية (٤٥١ ــ المجمع المسكونى الرابع) من بدع حاقت بالأنموذج المقدس، السابق ذكره، للآباء الثلاثمائة والثمانية عشر المقدسين (يقصد مجمع نيقية المسكونى الأول المنعقد عام ٣٢٥) سواء عن طريق الشروح أو التعليم أو الحديث، فلتكن أناثيما، (ملعونة) هنا أو فى أى مكان آخر، بواسطة الاساقفة المقدسين" (٢) .

وقد قصدت بهذا الجزء الصغير الذى اقتطعته من المنشور المطول الذى أصدره باسيليسكوس، أن أوضح إلى أى مدى يبدو اهتمام هذا الإمبراطور المغتصب للعرش باستقرار الأمور فى الإسكندرية ومصر عامة، فى صراعه المرتقب مع الإمبراطور زينون. ويبين هذا من إيراده لإسم البابا "ليو" الأول بابا روما (٤٤٠ – ٤٦١) مجرداً من أى لقب حتى كلمة الأسقف، وذلك عند حديثه عن "رسالة العقيدة" Tomus بينما يقرن اسم الأسقف السكندرى تيموثيوس Timotheus بألقاب التبجيل والاحترام الكاملين "من الإمبراطور باسيليسكوس .. إلى ثيموثيوس رئيس أساقفة الإسكندرية، المدينة العظيمة، الموقر محبوب الرب" (٣) .

(1) ZACH. Chron. V, I
وأيضاً EVAG. Hist. Eccl. III, 4.
(2) EVAG. Hist. Eccl. III, 4.
(3) EVAG. hist. eccl. I I I, 4.

والأمر الآخر أن هذا الإمبراطور المغتصب كان على استعداد أن يضحى بكل ما فعله الأباطرة الأسلاف ليرفعوا القسطنطينية مكاناً علياً بين الكنائس الرسولية، وليجدوا لها منزلة مرموقة فى الصراع الذى شغل من القرن الخامس معظمه، ودار بين الكنائس الرسولية فى الإمبراطورية من أجل الزعامة (١)، وذلك لاسترضاء أسقف الإسكندرية والإكليروس المصرى وجماعة الرهبان، لما يعلم من تأثيرهم البالغ على نفوس شعب الكنيسة وجموع المصريين. فقد جاء فى منشوره فى الجزء الذى اقتطفناه، لعن ما تمخض عنه مجمع خلقيدونية المسكونى، أو حسب تعبيره، "كل ما قيل أو وقع" وجاء فى مواضع أخرى من المنشور نفسه، التأكيد على هذه "اللعنة". والسؤال الذى نطرحه هنا .. هل كان باسيليسكوس يعنى بهذه "الاناثيما" كل ما صدر عن مجمع خلقيدونية المسكونى؟ أعنى قانون الإيمان والقوانين التنظيمية الصادرة عن المجمع والمكملة لأعماله، والبالغ عددها ثلاثون قانوناً (٢)، أم يعنى قانون الإيمان فقط والخاص بإقرار الطبيعتين فى المسيح؟.

لو أخذنا بمنطوق لفظ الإمبراطور فقط فى منشوره هذا، أعنى قوله "كل ما قيل أو وقع فى خلقيدونية" لكان هذا كافياً كى تنسحب "لعناته" على قانون الإيمان الخلقيدونى والقوانين التنظيمية الثلاثين. وذلك لضمان تأييد الأسقف السكندرى وإكليروسه ورهبانه وشعب كنيسته كما أسلفنا. فالقانون الثامن والعشرون من قوانين المجمع، ينزل أسقفية القسطنطينية منزلاً رفيعاً إلى جوار أسقفية روما، باعتبار القسطنطينية هى روما الجديدة. وهو يعد تأكيداً جديداً وإضافة تفصيلية لما قرره القانون الثالث الصادر عن المجمع المسكونى الثانى، المنعقد فى القسطنطينية عام ٣٨١ على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول (٣٧٨ ــ ٣٩٥) Theodosius I وكان هذا يعنى لطمة قاسية وجهت إلى كنيسة الإسكندرية التى كانت تحتل هى

(١) أفردت لهذا الموضوع "الصراع الكنسى على الزعامة" كتاباً خاصاً، هو الجزء الخامس من كتابنا "الدولة والكنيسة".

(٢) عن قوانين مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١، راجع :
Hefele, A history of the Councils of the Church, I I I, pp. 385 – 421.
وأيضاً Percival, The seven ecumenical counils of the individed church, N. F. Vol. XIV, pp. 267 - 292
وكذلك Stevenson, Creeds, councils and controversies, 337-451 pp. 224 - 333

المرتبة الثانية بعد روما مباشرة، تبعاً لما جرى به التقليد الكنسى فى ترتيب الكنائس الرسولية، ولما أقره مجمع نيقية المسكونى عام ٣٢٥، من جعل الترتيب على هذا النحو، روما فالإسكندرية فأنطاكية فالقدس. وكان معنى القانون الثالث لمجمع القسطنطينية والثامن والعشرين لمجمع خلقيدونية، أن تنزل الإسكندرية عن مكانتها كارهة لتحتلها القسطنطينية، وأن تتخلف أنطاكية إلى المركز الرابع متخلية عن مركزها الثالث لتجلس عليه الإسكندرية وتتولى إلى الظل فى المرتبة الخامسة كنيسة القدس.

لهذا لم يجد باسيليسكوس غضاضة فى أن يلعن قوانين مجمع خلقيدونية وكأنه يعيد بذلك إلى الإسكندرية حقاً، كان قد اغتصب منها فى خلقيدونية، وخاصة وأن الجلسة الثالثة من جلسات هذا المجمع، كانت قد خصصت لإدانة الإسكندرية فى شخص أسقفها ديوسقورس Dioscorus الذى تعرض للإهانة من جانب أساقفة المجمع. يدل هذا الاتجاه عند باسيليسكوس، أنه أقدم على العفو عن الأسقف السكندرى تيموثيوس وإعادته من المنفى إلى الإسكندرية بعد نفى امتد ثمانية عشر عاماً، قضاها فى مدينة خرسون Cherson [(١)]، فإذا ما علمنا أن منشور باسيليسكوس هذا صدر بوحى من تيموثيوس نفسه، أثناء وجوده فى القسطنطينية، بعد شخوصه إليها فى طريقه إلى الإسكندرية [(٢)]، أو على حد تعبير مؤرخى القرن السادس، زكريا الميتلينى Zachariah of Mityline وإيفاجريوس Evagrius "قد صدر "باغراء" تيموثيوس [(٣)]، وأن الإمبراطور المغتصب صمم على إعادة تيموثيوس من المنفى، رغم المعارضة الشديدة من جانب أكاكيوس Acacius أسقف العاصمة الإمبراطورية [(٤)]، إذا ما علمنا هذا .. أدركنا على الفور، المغزى الحقيقى لما ورد فى المنشور من انزال اللعنة على "كل ما قيل أو وقع" فى خلقيدونية، وأدركنا أيضاً الضرورة الملحة والظروف التى أحاطت بالإمبراطور، ودفعته إلى الإقدام على هذه الخطوة.

(1) EVAG. hist. eccl. I I I, 4; ZACH. Chron. V, I.
(2) EVAG. Hist. Eccl. I I I , 4.
(3) EVAG. loc. cit.,; ZACH. loc. cit..
(4) ZACH. loc. cit.,

ويزداد الأمر وضوحاً إذا أضفنا إلى كل هذا، أن باسيليسكوس أقدم على تعيين طبيبه الخاص ثيوكتستوس Theoctistus السكندرى، كبيراً للأمناء فى القصر الإمبراطورى، وصار من المقربين جداً إلى الإمبراطور، كما أنه استقبل فى قصره وفدا من الرهبان المصريين من ذوى المكانة المرموقة، كما يصفهم زكريا الميتلينى [١] سرعان ما حازوا اعجاب الإمبراطور وزوجه. وكان من بينهم ثيوبومبوس Theopompus شقيق ثيوكتستوس، كبير الأمناء والطبيب الخاص للإمبراطور، وعن طريق نفوذ هذا الأخير لدى باسيليسكوس، أعيد الأسقف السكندرى من منفاه، وتم استقباله فى القسطنطينية استقبالاً حافلاً، شارك فيه البحارة المصريون الذين كانوا فى العاصمة آنذاك.

ويبدو أن الهمس سرى فى القسطنطينية، لابد بناء على أخبار تسربت من القصر الإمبراطورى بأن هناك خيوط اتفاق يجرى إعداده، لعزل أكاكيوس وتعيين ثيوبومبوس أسقفا للعاصمة الإمبراطورية بدلاً منه. وقد ترك هذا أثره السيء على نفس أكاكيوس [٢]، الذى أضمر الكراهية لهذا "النفوذ" المصرى فى البلاط البيزنطى. ومن ثم حاول إعاقة عودة تيموثيوس من منفاه، لكن جهوده ذهبت عبثاً، بينما توطدت العلاقات الودية سريعاً بين الإمبراطور وزوجه، وبين الأسقف السكندرى والتى عبرت عن نفسها فى صدور هذا المنشور.

إلى هذا الحد كان يبدو دور مصر بارزاً فى التأثير على الأحداث التى تجرى على المسرح السياسى فى القسطنطينية، بل فى صنع هذه الأحداث فى كثير من الأحيان خاصة تلك التى يدور فيها الصراع من حول العرش البيزنطى. وهذه الحقيقة أدركها مؤرخو العصر البيزنطى، كما تيقنها من قبل المؤرخون الرومان منذ القرن الأول للميلاد، فقد أورد زكريا الميتلينى رواية قدوم وفد الرهبان، الذى سبقت الإشارة إليه الآن، إلى القسطنطينية، وقدم لها بعبارة بليغة، بالغة الدلالة على إيجازها. يقول "وعندما وقف السكندريون على هذه الأزمة السياسية فى إدارة شئون الإمبراطورية، أرسلوا (إلى القسطنطينية) وفدهم المنتقى، الذى يضم خاصة

(1) ZACH. Chron. V, 4.

(2) Id.

الرهبان" [١] ، ومؤرخنا الميتلينى هنا يقر حقيقة لامراء فيها، وهى أن مصر عرفت كيف تنتهز فرصة الفوضى الحادثة فى الإمبراطورية، لتتدخل بصورة عملية فعالة ومؤثرة، فى تسيير مجرى الأحداث بما يحقق مصالحها. ويمكننا القول بتعبير آخر، إن مصر كان لها، إلى حد بعيد جدا، الرأى الأخير فى المفاضلة بين المستبقين على عرش الإمبراطورية، وبالتالى تهافت هؤلاء على أن يخطبوا ودهاً، وكل يقدم ما فى جعبته قرباناً على مذبح رضاها، إلى الحد الذى يجىء فيه هذا القربان فى صورة تنازلات مهينة، على حساب العقيدة الأرثوذكسية الملكانية والسيادة الكنسية لأسقفية العاصمة. ومن ثم لم يكن غريباً أن تمتلىء نفوس بطريرك القسطنطينية ورجال الإكليروس فيها، بالمقت الشديد للإسكندرية وأسقفها. وقد بدا هذا جلياً عندما تملك نفر من هؤلاء أذن الإمبراطورة وأوغروا صدرها على تيموثيوس، موضحين لها ضرورة نفيه ثانية. ويبدو أن مسعاهم قد حقق لديها بعض النجاح، رغم إعجابها السابق به ولم ينقذه هذه المرة إلا ثيوكتستوس السكندرى، كبير الأمناء الذى أوعز إليه أن يرتحل عن القسطنطينية مسرعاً، ليعــود إلى الإسكندرية [٢] .

وكان هذا الشعور العدائى سبباً فى تحول ولاء إكليروس العاصمة، وعلى رأسهم أكاكيوس وانصرافهم عن تأييد باسيليسكوس، وكيف لا، وهم يرونه يتخلى عن عقيدة الدولة، متحرفا إلى عقيدة الإسكندرية، مغمضا عينيه عما يدور وراء أستار القصر الإمبراطورى، من محاولات كى يعتلى كرسى القسطنطينية الأسقفى راهب مصرى هو ثيوبومبوس. وإلا فبم نفسر نكوص الإمبراطور على عقيبه، وإصداره منشوراً جديداً [٣]، يلعق فيه كل ما جاء فى منشوره الأول، ويخلع على أكاكيوس ألقاب التمجيد والأطراء، لكن هذا كله لم يجده نفعاً، فسرعان ما فقد عرشه على يد الإمبراطور الشرعى زينون.

ولعل الإمبراطور زينون قد وعى هذه الحقيقة تماماً، وأيقن ما لمصر من تأثير كبير على مجرى الأحداث فى القسطنطينية من حول العرش، ولذا لم يكن هو

(1) Id.
(2) Ibid. V, 4.
(3) EVAG. Hist. Eccl. I I I, 7 Ibid. V, 5.

الآخر أقل حرصاً من منافسه "المخلوع" باسيليسكوس على تجنب إثارة غضب مصر. فبينما أصدر قراره بعزل كل من بطرس القصار أسقف أنطاكية، وبولس أسقف إفسوس Ephesus ، وهما من أخلص أصدقاء تيموثيوس، وكانا هما الآخران قد عادا إلى كرسيهما على عهد باسيليسكوس، استثنى الأسقف السكندرى ممن شملتهم قرارات العزل، وبقى تيموثيوس على كرسيه الأسقفى إلى أن ودع دنياه فى آخر أيام يوليه عام ٤٧٧ (١) .

ولم يقف الأمر من جانب زينون عند هذا الحد، بل أقدم على إصدار ما يعرف بـ"قانون الاتحاد" (٢) HEVOTICON قصد به إعادة الهدوء إلى مختلف الكنائس خاصة فى الولايات الشرقية، بعد عزل أساقفتها، وحرم به على المتصارعين لاهوتياً القول بطبيعة واحدة فى المسيح أو طبيعتين. على أن الذى يعنينا فى هذا الأمر، أن الذى حمل هذا "الهنوطيقون" إلى بطرس، أسقف الإسكندرية الجديد، هو برجاميوس Pergamius الذى كان قد عين مؤخراً مديراً للإدارة المالية بمصر (٣) فإذا ما ربطنا هذا بما يرويه زكريا المتيلينى فى تاريخه الزمنى (٤) عن قدوم متولى الضرائب فى مصر على تيموثيوس، عند عودته من القسطنطينية بعد العفو عنه على يد باسيليسكوس، وهو يحمل رسالة من الملك أدركنا دون عناء طبيعة العلاقات التى كانت تربط مصر بالإمبراطورية البيزنطية، ومدى دورها فى صنع الأحداث فى بلاط القسطنطينية.

ولم تغب هذه الناحية عن فكر إمبراطور إدارى حازم، مثل الإمبراطور جوستنيان Iustinianus فى القرن السادس الميلادى، وقد بات لزاماً عليه أمام مشروعاته الضخمة لاستعادة المجد الرومانى الضائع بضياع الولايات الرومانية فى الغرب على يد الجرمان، ومتطلباته المالية المتزايدة باستمرار، أن يجعل من

---

(1) ZACH. Chron. V. 5 وقارن EVAG. hist. eccl. I I I, 8, 11.

(٢) راجع نص المرسوم فى : EVAG. hist. eccl. I I I, 14.
وأيضاً EVAG. Chron. V, 8.

(3) ZACH. Chron. V, 7 وقارن EVAG. Hist. eccl. I I I,13.

(4) ZACH. Chron. V, 4.

جباية الضرائب فى الولايات البيزنطية، ومصر فى مقدمتها، شغله الشاغل، وقد أفصحت قوانينه العديدة عن ذلك، ورغم أن هذه التشريعات كانت تعنى ولايات الإمبراطورية بصفة عامة، إلا أن نصيب مصر منها كان كبيراً. وقد أفصح عن ذلك في مقدمة القانون الثامن الذى عزا فيه انخفاض دخل الدولة من الضرائب إلى الفساد الإدارى الذى كان مستشرياً فى عهد أسلافه، على حد قوله (١) وراح يتوجه بقوانينه إلى دافعى الضرائب، "إدفعوا الضرائب دون تأخير، فمشروعاتنا العظيمة ليس من السهل إتمامها دون الأموال (٢) بل إنه أعطى لحكام الأقاليم سلطات خاصة تصل إلى حد استخدام القوة مع المتهربين من دفع الضرائب أو المماطلين (٣) .

ولا شك أن هذه الإجراءات الصارمة التى اتبعت مع أهالى الولايات، على امتداد عهد جوستنيان الذى يمتد قرابة ثمانية وثلاثين عاماً (٣٥٧ ــ ٥٦٥) قد تركت بصماتها واضحة عند المصريين بصفة خاصة، الذين وجدوا فى الحكم البيزنطى تسلطاً سياسياً وإنهاكاً اقتصاديا وتعسفاً عقيدياً، مما أدى إلى ازدياد سخطهم بصورة واضحة، عبرت عن نفسها فى عدم وقوفهم إلى جانب البيزنطيين أثناء اكتساح الفرس للولايات الشرقية واحتلالهم لمصر سنة ٦١٦، وكان هذا هو نفس موقفهم عند دخول المسلمين إليها عام ٦٤١.

وبغض النظر عن السياسة الضرائبية فإن جوستنيان فى محاولة منه لرأب الصدع العقائدى الذى كان قائماً فى الإمبراطورية بين كنيستى أنطاكية والإسكندرية من ناحية، والقسطنطينية وروما من الناحية الأخرى، لإيمانه الكامل بضرورة وجود كنيسة جامعة، فإنه حاول أن يتقرب إلى أهالى الولايات الشرقية المنافزة، حتى يزيل ما علق بذاكرتهم من سياسة خاله جوستين والتى كانت قائمة على ممالأة كنيستى روما والقسطنطينية، فى القول بالطبيعتين فى المسيح كما صدر عن مجمع خلقيدونية.

(1) IUS. NOV. VIII, prarf.
(2) IUS, NOV. VIII, 8, 10; NOV. XVIII, 1; NOV. XXX, 2.
(3) IUS. NOV. VIII, 10; NOV. XXVIII, 5.

ولما كان جوستنيان يفكر جيداً فى استعادة ولايات نصف الإمبراطورية الغربى، ويريد أن يؤمن الأوضاع على الجبهة الشرقية عند الفرات، فقد حارث سياسته الدينية بين أهالى شطرى الإمبراطورية، ومن ثم نراه يحاول استرضاء أسقفى الإسكندرية وأنطاكية أثناء حربه مع الفرس، ثم يحاول كسب ود أسقف روما، عندما يستدير بقواته لحرب الجرمان. ومن هنا أخذ فى أول عهده، وبتشجيع من زوجه ثيودورا، يولى وجهه باتجاه سوريا ومصر فيعمل على دعوة عدد من المنافزة للقدوم إلى بلاطه، وتهيئة المناخ المناسب لوجودهم، ومن ذلك مثلاً المجهود الكبير الذى بذلته ثيودورا، وهى تؤمن بالمونوفيزية، لتعيين ثيودوسيوس الثانى أسقفاً على الإسكندرية خلفاً لتيموثيوس الثالث الذى كان يتهيأ للرحيل تاركاً دنياه، وتم لها ما أرادت، وقد أمضى ثيودوسيوس هذا فترة فى القسطنطينية، عهدت إليه فيها ثيودورا باختيار أساقفة من بنى عقيدته على كنائس بُصرى والرها، فنهض بالمهمة خير قيام [1] ، ولاشك أن ثيودورا، إلى جانب اعتقادها بما تؤمن به كنائس الشرق، الإسكندرية وأنطاكية، إلا أنها كانت تؤمن ــ مع زوجها جوستنيان، أن هدوء الأحوال فى هذه المنطقة، ومصر بصفة خاصة، سوف يؤمن ظهر الإمبراطور فى حربه مع فارس، ويعين على نفقات القتال فى جبهتى الفرس والجرمان. وإن كانت هذه السياسة سوف تتغير باتجاه جوستنيان للحرب فى الغرب، لرغبته فى الحصول على عطف البابوية على قضيته.

على أن مصر لعبت الدور الرئيسى والأخير، فى الصراع الذى دار حول العرش البيزنطى عام ٦١٠، بين الإمبراطور فوقاس Phocas (٦٠٢ ــ ٦١٠) وهرقل ابن أرخون ولاية أفريقيا، والمرشح للعرش البيزنطى. ويبين من الصراع بين المتنازعين الأهمية القصوى التى كان يعلقها كل منهما على الاستئثار بالسيادة على مصر. ويذكرنا ما يجرى الآن فى القرن السابع، بما جرى من قبل فى السنة الشهيرة للأباطرة الأربعة، أعنى عام ٦٩ للميلاد، فقد زحف فسباسيانوس من سوريا إلى مصر، "ليهصر إيطاليا بمجاعة" وكان نجاحه فى ذلك محققا بالقضاء على منافسه فيتللوس، والآن تزحف قوات هرقل من إفريقيا إلى مصر، "لتهصر القسطنطينية بمجاعة "وكان نجاح هرقل فى ذلك أيضاً محققاً بإعدام خصمه فوقاس.

---

(١) أسد رستم، كنيسة مدينة الله، أنطاكية العظمى، جـ ص ٣٧٦.

وكان فوقاس، وهو أحد ضباط الصف فى الجيش الرومانى العامل عند الدانوب فى مواجهة الآفار، قد تمرد على الإمبراطور موريس (٥٨٢ ــ ٦٠٢) وأطاح به من على العرش وأعدمه هو وأبناءه الخمسة، وحكم الإمبراطورية حكماً بالغ السوء، تدل عليه القالة المنسوبة خطأ إلى اثناسيوس spuria Athansiana والتى يسأل فيها الله، كيف سمح لطاغية مثل فوقاس أن يصبح إمبراطورا؟ فيجيب الله: "لأنى لم أجد من هو أسوأ منه!" (١). لذا استقر رأى السناتو فى القسطنطينية وأهلها وأحزابها السياسة وبحارة الأسطول على استدعاء أرخون إفريقية، هرقل، إلى العاصمة، لانقاذ الإمبراطورية من هاوية توشك على التردى فيها، فعهد هذا إلى ابنه وسميه أن يتولى الأمر بنفسه.

أدرك هرقل الابن للوهلة الأولى أن نجاحه فى مهمته يتوقف فى المقام الأول على حرمان القسطنطينية، أو بتعبير أكثر دقة، الجالس على عرشها، من المورد الأساسى الذى يمده بالأموال ويوفر لعاصمته الغلال. ومن هنا اتجه ببصره إلى مصر أولاً قبل الذهاب إلى العاصمة على اعتبار أن الطريق إلى القسطنطينية يبدأ من الإسكندرية.

ولقد عبر المؤرخ بتلر عن ذلك تعبيراً رائعاً بقوله :

"كان فتح مصر عند هرقل يمثل موضع القطب من خطته، تدور عليه رحاها، وهى العقبة التى لا عقبة سواها بينه وبين القسطنطينية. فإذا هو فتحها ملك بذلك الفتح أرضاً يستطيع أن يجند منها الجنود، وتمكن من "مزرعة النيل" تخرج له القمح والخيرات، ووضع يده على ميناء الإسكندرية وما فيها من السفن ... كان عليه أن يملك الإسكندرية ـ المدينة الثانية فى الدولة جمعاء ـ فإذا هو ملكها قطع عن القسطنطينية ما كان يبعث إليها من قمحها، ووضع يده على موضع يستطيع فيه أن يجهز سرية يرمى بها فوقاس، فإذا لم يتهيأ له ذلك أمكنه على الأقل أن يقطع عنه كل إمداد من ذلك القطر" (٢).

---

(١) هسى العالم البيزنطى، ترجمة دكتور رأفت عبد الحميد، ص ٢٣١ – ٢٣٢.

(٢) بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، ص ٥.

وبناء على هذا المفهوم، والإدراك الواعى لأهمية مصر فى هذا الصراع، قدم نيقتاس، قائد هرقل إلى الإسكندرية وتمكن بمساعدة ليونتيوس Leontius حاكم مريوط من دخول المدينة، التى لم يلبث أهلوها أن أعلنوا تأييدهم الواضح لقوات هرقل، وتمثل ذلك فى تدمير تماثيل الإمبراطور فوقاس، وذبح البطريرك الملكانى. وفى الوقت نفسه لم يكن فوقاس بغافل عما يدبره خصومه، وخطورة موقفه إذا ما تم لهم الاستيلاء على مصر، لذا فقد بادر على الفور بإرسال قوات عسكرية، دخلت مصر عن طريق الفرما. ورغم أن قوات فوقاس قد حققت انتصارات سريعة فى أول الأمر، ووصلت إلى الإسكندرية، حيث دارت رحى معركة حاسمة بين قوات المتصارعين على العرش البيزنطى، شارك فيها أهالى الإسكندرية مشاركة فعالة، تعبيراً عن سخطهم على فوقاس وعهده. وكانت الغلبة فى النهاية لجيش نيقتاس (1) وهكذا حسم الأمر لصالح هرقل الذى أصبح الطريق مفتوحاً أمامه الآن للقفز على العرش البيزنطى، بعد أن تمكن من تخطى العقبة الرئيسية التى لا عقبة سواها، على حد تعبير بتلر، فى طريقه إلى العاصمة الإمبراطورية.

وقد صور يوحنا النقيوسى فى تفصيل دقيق الحالة التى كانت عليها قوات كل من الطرفين، فوقاس وهرقل، وكيف أن الأول استدعى قوات عسكرية ضخمة من سوريا وبعث بها إلى مصر، كما أرسل أموالاً كثيرة لإستخدامها فى إغراء الناس للبقاء إلى جانبه، وإن كنا نعلم مما قاله يوحنا أن كل ذلك لم يجده نفعاً لأن المصريين كانوا يكنون الكراهية التامة لفوقاس، ومن ثم ساندوا نيقتاس، قائد هرقل، وقدموا له العون سواء فى الإسكندرية أو فى المدن المصرية الأخرى، وقد سهل ذلك كثيراً من مهمة هذا القائد، وكانت هزيمة قوات فوقاس على أرض مصر إيذاناً بضياع سلطانه واعتلاء هرقل عرش الإمبراطورية عام ٦١٠ للميلاد (2) .

---

(١) بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، ص ٤ – ٢٥؛ ليلى عبد الجواد، الدولة البيزنطية فى عصر الإمبراطور هرقل، ص ٦١ – ٦٥.

(٢) للوقوف على تفصيلات هذه الأحداث، راجع مخطوط يوحنا النقيوسى، وقد نشرها عمر صابر أحمد، ضمن رسالته للماجستير تحت عنوان "مصر فى مخطوطة يوحنا النقيوسى جامعة القاهرة ١٩٨١)، ص ١٥٠ – ١٦٧.

ولا شك أنه كان يزيد الأمر صعوبة بالنسبة لفوقاس، أن الملك الفارسى كان قد بدأ استعدادته الفعلية لمهاجمة الأراضى البيزنطية، انتقاماً ـــ فى الظاهر ـــ لمقتل "صديقه" الإمبراطور موريس على يد فوقاس، وتحقيقاً ـــ فى الواقع ـــ للطموح الفارسى، بالوصول إلى البحر المتوسط، مركز الثقل الحضارى آنذاك، وامتدادا للصراع التقليدى بين الفرس والرومان، والذى أنهاه المسلمون. وكانت مصر ضمن برنامج التوسع الفارسى الآن، كما أثبتت الأحداث بعد ذلك بست سنوات فقط. إذ لم يمنع فارس مقتل فوقاس، واعتلاء هرقل العرش، من الاستيلاء على الولايات الشرقية للإمبراطورية ومن بينها مصر. ومن ثم كان فوقاس يقدر حقيقة الموقف تماماً ومدى خطورته بالنسبة له، وكانت مصر على هذا النحو تمثل له القلعة العسكرية و "الحصن" الاقتصادى، الذى لابد له من الاستئثار به، إذا ما أراد أن يحتفظ بعرشه.

هكذا فعل هرقل فى القرن السابع، قادماً من الغرب، ما فعله فسباسيانوس فى القرن الأول، قادماً من الشرق. فقد كانت مصر معقد آمال المتصارعين على العرش البيزنطى، الكل يسعى للفوز بها قبل كل شىء، ليوقن أن أقدامه قد رسخت فى القسطنطينية. ورغم أن مصر لم تعد كونها ولاية رومانية أو بيزنطية، إلا أن نظرة الأباطرة لها كانت تختلف ـــ منذ اليوم الأول ـــ عنها بالنسبة للولايات الأخرى، لموقعها الاستراتيجى وثرائها الاقتصادى ومواردها البشرية. ولكل هذا .. ولإدراكها لسبقها الحضارى وتفوقها الفكرى راحت تمارس دورها فيما يجرى على المسرح السياسى فى روما أولاً ومن بعد القسطنطينية.

فهرس

الفصل الأول

التيار الثالث .. المسيحية المفلسفة

المسيحية بين اختيارين – الإسكندرية – فيلون – آباء الكنيسة والفلسفة – ترتوليان – جيروم – اللاتين والفلسفة – آبـــاء كبادوكيا.

التيار الرابع .. التأمل النسكى

– الرهبانية – صحراوات مصـــر وأهميتها لهذا التيار.

الفصل الثانى

- فكرة الإيمان المزدوج.
- التفسير الصوفى المجازى.
- بورفيرى وأوريجن.
- المتنوعات.
- فكره اللاهوتى – اللوجوس.
- ردود الفعل تجاه الفكر الأوريجنى – بامفيليوس ويوسيبيوس – جيلازيوس وليو الأول – روفينوس عاشق الأفكار الأوريجنية – الحرب بين جيروم ورفينوس. موقف البابوية – ابيفانيوس وعداؤه لأوريجن – ثيوفيلوس السكندرى – الرهبان والآراء الأوريجنية – الوفاق بين جيروم وثيوفيلوس وابيفانيوس – مجموعة اللعّانين – مجمع ٥٤٣ وإدانة أوريجن.
- شخصية أوريجن – علمه وثقافته ورحلاته العقيدية – علاقته بالأسقف السكندرى ديمتريوس – خروج أوريجن من مصر وإقامة مدرسة الإسكندرية فى فلسطين.
- ديونيسيوس أسقف الإسكندرية – تلميذ أوريجن – آراء بولس السميساطى – الآراء السابللية وموقف ويونيسيوس من هذه وتلك – مولد مصطلح "الهوموسية" .
- الاضطهاد الرومانى العام وتأثر المدرسة السكندرية به.
- ديديموس الضرير آخر أساتذة مدرسة الإسكندرية.
- أساقفة الإسكندرية والمدرسة، السيادة الكنسية .
- المدرسة واللسان اليونانى.

الفصل الثالث

- أثناسيوس والنيقية.
- الصراع حول طبيعة المسيح.
- الأبولليناريون.
- ديودورس الطرسوسى.
- ثيودور المصيصى.
- نسطوريوس أسقف القسطنطينية.
- أم الإله وأم المسيح.
- عداء سقراط المؤرخ لنسطوريوس.
- كيرلس السكندرى والرد على نسطوريوس.
- الأناثيما الكيرللية.
- أرثوذكسية الإسكندرية.
- كيرلس ونسطوريوس وكلستين أسقف روما.
- البلاط الإمبراطورى.
- المجمع المسكونى الثالث فى إفسوس عام ٤٣١ .
- الرهبان المصريون.
- إدانة نسطوريوس ونفيه.
- الوفاق السكندرى الأنطاكى سنة ٤٣٣.
- يوطيخا الراهب.
- ديوسقورس أسقف الإسكندرية.

- عقيدة الطبيعة الواحدة.

- مجمع إفسوس الثانى عام ٤٤٩ [مجمع اللصوص].

- إدانة يوطيخا وديوسقورس.

- البابا ليو الأول ورسالة العقيدة .

- المجمع المسكونى الرابع فى خلقيدونية عام ٤٥١.

- الإيمان الخليقدونى القائل بالطبيعتين.

- الإيمان السكندرى القائل بالطبيعة الواحدة، [الأرثوذوكسيتان اليونانية والمصرية].

- الإمبراطور هرقل ومذهب "المشيئة الواحدة" [المونوثلية]. قيرس [المقوقس] والاضطهاد الهرقلى فى مصر.

- تحول مصر إلى الإسلام.

- الجهاز السرى للرهبان لمناصرة الأساقفة.
- أثناسيوس والرهبان.
- الرهبان والآريوسية والنسطورية.
- الرهبان وكيرلس. بنيامين.

الفصل الخامس

الفصل السادس

- مكانة مصر فى الإمبراطورية الرومانية.
- إدراك المصريين لمغزى هذا التحول السياسى.
- حرص الأباطرة على ضمان الهدوء فى مصر لما يقتضيه الصالح الرومانى.
- القمح والنقود رمز العلاقة بين روما ثم القسطنطينية ومصر.
- التنافس بين قسطنطيوس وماجننتيوس للفوز بالعرش عن طريق مصر
- موقف أثناسيوس.
- التنافس بين فالنزوبروكوبيوس.
- استرضاء الأباطرة لمصر تحقيقاً لمصالحهم.
- الإمبراطور باسيلسكوس والنفوذ المصرى فى البلاط البيزنطى. ثيوكتستوس.
- هرقل وفوقاس وأهمية مصر لكل منهما.

٢٠٠٠/٩٤٨٧

I S B N 977 – 01 – 6718 - 5





هذا هو العام السابع من عمر «مكتبة الأسرة» .. ومنذ سنوات طوال لم يلتف الناس حول مشروع ثقافى كبير كما التفوا حول هذا المشروع الثقافى الضخم حتى أصبح مهرجانهم الخاص، وطالبوا باستمراره طوال العام. واستجبنا لهذا المطلب الجماهيرى العزيز إيمانًا منا بأهمية الكتاب؛ وبالكلمة الجادة العميقة التى يحتويها؛ فى إعادة صياغة وتشكيل وجدان الأمة واستعادة دورها الحضارى العظيم عبر السنين.

لقد استطاعت «مكتبة الأسرة» .. أن تعيد الروح إلى الكتاب مصدرًا هامًا وخالدًا للثقافة فى زمن الإبهارات التكنولوجية المعاصرة. وها نحن نحتفل ببدء العام السابع من عمر هذه المكتبة التى أصدرت (١٧٠٠) عنوانًا فى أكثر من «٣٠ مليون نسخة» تحتضنها الأسرة المصرية فى عيونها وعقولها زادًا وتراثًا لايبلى من أجل حياة أفضل لهذه الأمة.. ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة فى كل بيت.

سوزان مبارك



الثمن ٣ جنيهات

مكتبة الأسرة 2000
مهرجان القراءة للجميع

